



Trierer
Theologische Zeitschrift
1965

PASTOR BONUS

74. Jahrgang



V 106 a

PAULINUS-VERLAG TRIER

1967 P 249

Trierer Theologische Zeitschrift

**Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier**

**unter der Schriftleitung von Prof. Dr. A. Adam, Prof. Dr. W. Breuning,
Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. P. Stockmeier im Paulinus-Verlag zu Trier**

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1965

I. AUFSÄTZE

Barbl, Joseph CSSR: Dogmenentwicklung und Tradition	213—231
Bartz, Wilhelm: Neuland im Dekret „Über den Ökumenismus“	257—268
Bodem, Anton SDB: Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Entwicklungslehre	37—57
Breuning, Wilhelm: Die Eucharistie in Dogma und Kerygma	129—150
Dupré, Wilhelm: Die Ehe zwischen Alpha und Omega. Gedanken zum Wesen der Ehe im Weltbild von P. Teilhard de Chardin	166—176
Egenter, Richard: Die Bedeutung des <i>Sentire cum ecclesia</i> im christlichen Ethos	1—14
Gilen, Leonhard SJ: Charakterologische Aspekte der Verwahrlosung	100—116
Haubst, Rudolf: Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues	193—212
Kremer, Klaus: Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungs- gedanken	65—82
Kruse, Heinz SJ: <i>Alma Redemptoris Mater</i> — Eine Auslegung der Immanuel-Weissagung Is 7, 14	15—36
Kuhn, Wolfgang: Der Beitrag der biologischen Anthropologie zu einem vertieften Personverständnis	281—295
May, Georg: Die Ehescheidung bei Helmut Thielicke	353—369
Schipperges, Heinrich: Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen	151—165
Schmitz, Josef: Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers	83—99
Scholz, Franz: Caramuels Lehre über die Möglichkeit von <i>parvitas materiae in re venerea</i>	332—352
Thüsing, Wilhelm: Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes	321—331
Weber, Helmut: Wieweit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar?	269—280

II. KLEINERE BEITRÄGE

Adler, Nikolaus: Hundert Jahre neutestamentlicher Exegese in Mainz	231—237
Berg, Ludwig: Vorbemerkung zur Enzyklika <i>Pacem in Terris</i> des Papstes Johannes XXIII.	238—243
— Industriekultur und Religion	370—373
Coutenay, William J.: Zur Chronologie der Schriften Gabriel Biels von 1462 und zu seiner Rolle in der Mainzer Stiftsfehde	373—376
Jedin, Hubert: Zur Theologie des Episkopates vom Tridentinum bis zum Vatikanum I	176—181

Kremer, Klaus: Zu dem Buch von Leo Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung (Fr. i. Br. 1963)	296—301
Loduchowski, Heinz: Gedanken zur „Praktischen Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart“	302—306
May, Georg: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Zu einem Buch von W. Conrad	116—121

III. BESPRECHUNGEN

Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung (Kraus)	189
Albertus Magnus: <i>Metaphysica</i> (Backes)	184
Albrecht, Barbara: Stand und Stände (Breuning)	308
Altmann, Peter: Erwählungstheologie und Universalismus im AT (Groß)	255
Amiot, François: Die Theologie des heiligen Paulus (Mußner)	64
Anwander, Anton: Zum Problem des Mythos (Mußner)	62
Arbeitswelt und Bildung der Frau heute (Berg)	380
Aurelius Augustinus: Musik (Stockmeier)	248
— Schriften gegen die Pelagianer (Stockmeier)	248
— Das Handbüchlein (Stockmeier)	249
Bacht, Heinrich SJ: Weltnähe oder Distanz (Breuning)	306
Ballay, Ladislaus: Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus (Backes)	184
Bauer, Johann Bapt.: Die Biblische Urgeschichte (Groß)	251
Bea, Kardinal Augustin: Die Einheit der Christen (Bartz)	248
Becker, Ulrich: Jesus und die Ehebrecherin (Mußner)	62
Beer, Martin: Dionysius' des Karthäusers Lehre vom <i>desiderium naturale</i> des Menschen nach der Gottesschau (Breuning)	307
Beinert, Wolfgang: Um das dritte Kirchenattribut (Schützeichel)	311
Bennemann, Josef: Sozialpolitik (Weyand)	381
Berghoff, Stephan: Eine Handvoll Weisheit (Adam)	124
Birdsall, J. Neville and Thomson, Robert W.: Biblical and Patristic Studies (Mußner)	319
Blank, Josef: Krisis (Mußner)	256
Blondel, Maurice: Geschichte und Dogma (Breuning)	127
Böhm, Anton: Häresien der Zeit (Breuning)	126
Boss, Gerhard: Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide (Breuning)	186
Bouyer, Louis: Sinn und Sein des Priesters (Zander)	191
Bremond, Henri: Heiligkeit und Theologie (Breuning)	186
Breton, Stanislas: <i>Mystique de la passion</i> (Breuning)	309
Das Breviergebet (Deutsche Ausgabe, Herder) (Adam)	181
Brunner, Emil: Wahrheit als Begegnung (Breuning)	309

Burkhardt, Anton: Der Mensch - Gottes Ebenbild und Gleichnis (Breuning)	186
Chopin, Cl. PSS: Le Verbe incarné (Breuning)	185
Crespy, Georges: Das theologische Denken Teilhard de Chardins (Breuning)	127
Daniélou, Jean - Marrou, Henri: Geschichte der Kirche. Bd. I (Stockmeier)	250
Daujat, Jean: Teilnahme am Leben Gottes (Breuning)	184
Dela Croix, Paul-Marie OCD: Johannes. Evangelist und Geisteszeuge (Adler)	316
Delius, Walter: Geschichte der Marienverehrung (Breuning)	310
Deutsches Perikopenbuch (Adams)	122
Dommershausen, Werner: Nabonid im Buche Daniel (Groß)	253
Dreier, Wilhelm: Funktion und Ethos der Konsumwerbung (Weyand)	381
Eder, Peter: Sühne (Breuning)	126
Escribano Alberca, Ignacio: Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch (Breuning)	307
Exegese und Dogmatik (Breuning)	186
Ferrier, Francis: Das Geheimnis der Menschwerdung (Breuning)	309
Festschrift für Abt Basilius Ebel (Adam)	123
Fischer, Balthasar: Die erste Frucht des Konzils (Adams)	122
Flatten, Heinrich: Fort mit der Kirchensteuer? (Hofmann)	312
— Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici (Hofmann)	313
Fries, Heinrich: Aspekte der Kirche (Breuning)	310
Fritzsche, Hans-Georg: Das Christentum und die Weltanschauungen (Breuning)	306
Füglister, Robert L: Das lebende Kreuz (Stockmeier)	383
Gaechter, Paul SJ: Das Matthäusevangelium. Ein Kommentar (Mußner)	60
Genuyt, F. M., P.: Le mystère de Dieu (Breuning)	185
Gögler, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes (Schneider)	58
Gössmann, Elisabeth: Metaphysik und Heilsgeschichte (Backes)	183
Greshake, Gisbert: Historie wird Geschichte (Haible)	182
Gross, Julius: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus (Breuning)	310
Guelluy, Robert: La Création (Breuning)	185
De Haes, Paul: Die Schöpfung als Heilsmysterium (Haible)	182
Harenberg, Werner: Mischehe und Konzil (Hofmann)	314
Hasenfuß, Josef: Religionssoziologie (Rotter)	124
Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Bd. I Genesis bis Exodus... übers. v. A. M. Goldberg (Groß)	251
Hemmerle, Klaus: Franz von Baaders Philosophischer Gedanke der Schöpfung (Kremer)	244

Hermann, Ingo: Das Experiment mit dem Glauben (Mußner)	319
Hertlein, Siegfried OSB: Christentum und Mission im Urteil der neo- afrikanischen Prosaliteratur (Reifenberg)	188
Hödl, Ludwig: Die neuen Quaestiones der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM (Backes)	184
Horst, Ulrich OP: Die Trinitätslehre und Gotteslehre des Robert von Melun (Backes)	184
Hötzel, Norbert OMI: Die Uroffenbarung im französischen Traditionalis- mus (Breuning)	307
Iserloh, Erwin: Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues (Haubst)	382
Jahrbuch für altbayrische Kirchengeschichte (Pauly)	382
Jahrbuch für Mystische Theologie (1963) (Backes)	183
Jankowski, Josef: Der Betrieb (Weyand)	380
Jepsen, Alfred / Hanhart, Robert: Untersuchungen zur israelisch- jüdischen Chronologie (Arenhoevel)	253
Journet, Charles: Vom Geheimnis des Übels (Breuning)	306
Kahlefeld, Heinrich: Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium (Mußner)	59
Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament (Mußner)	61
Kelley, Clement Francis: Der Geist der Liebe (Berg)	378
Kerygma und Mythos VI (Mußner)	63
Klein, Laurentius — Meinhold, Peter: Über Wesen und Gestalt der Kirche (Breuning)	128
Kolbe, Ferdinand: Die Liturgische Bewegung (Adam)	122
Konzilsreden (Backes)	125
Kraft, Henricus: Clavis Patrum Apostolicorum (Stockmeier)	248
Krone, Sebald OFM: Ruhe in Gott (Breuning)	309
Lambert, Bernhard: Von Rom nach Jerusalem (Adam)	190
Lamirande, Emilien OMI: Gemeinschaft der Heiligen (Breuning)	127
Langgärtner, Georg: Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahr- hundert (Stockmeier)	249
Laufner, R.: Geschichte des Trierer Landes I. (Pauly)	381
Lebendige Kirche (Mußner)	64
Lebret, L.-J.: Verantwortlich für die Welt (Breuning)	127
Lill, Rudolf: Die Beilegung der Kölner Wirren 1840—1842 (Heyen)	191
Lohfink, Norbert SJ: Das Siegeslied am Schilfmeer (Groß)	255
Loretz, Oswald: Qohelet und der Alte Orient (Groß)	252
Lüthi, Kurt: Gott und das Böse (Breuning)	306
Marchel, Witold: Abba Vater! (Mußner)	63
Messner, Johannes: Die soziale Frage (Weyand)	380
M. Minucius Felix: Octavius (Stockmeier)	250

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft 2 (Backes)	184
Mowinckel, Sigmund: Tetrateuch - Pentateuch - Hexateuch (Groß) . .	254
Müller, Alois: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Berg)	377
Muller, Camille: Science and Faith (Breuning)	185
Neues Testament. Aus dem Urtext in Sinnzeilen übers. von Friedrich Streicher SJ (Mußner)	319
Neuhäusler, Engelbert: Der Bischof als geistlicher Vater (Stockmeier)	384
Neuheuser, Burkhard OSB: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Breuning)	185
Nielen, Josef N.: Leben aus dem Wort (Mußner)	64
Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften (hrsg. von L. Gabriel) Bd. 1 (Haubst)	246
Ott, Heinrich: Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils (Breuning)	308
Otto, Stephan: Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts (Breuning)	310
Pesch, Wilhelm: Der Ruf zur Entscheidung (Mußner)	63
Pfeil, Hans: Das platonische Menschenbild (Kremer)	244
Pfleger, Karl: Christlicher Aufschwung (Breuning)	128
Pöhl, Ivar, H.: Problem des Naturrechts bei Emil Brunner (Breuning) . .	307
Pohlmann, Constantin: Gespräch als Verkündigung (Adam)	123
Przywara, Erich: Schriften Bd. I—III (Breuning)	128
— Sein Schrifttum 1912—1962 (Breuning)	308
Reding, Marcel: Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken (Haubst)	247
Reinhardt, Rudolf: Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert (Pauly)	382
Richter, Wolfgang: Die Bearbeitungen des Retterbuches in der deuteronomistischen Epoche (Groß)	252
Rigaux, Beda: Paulus und seine Briefe (Mußner)	317
Rordorf, Willi: Der Sonntag (Mußner)	61
Rousselot, Pierre: Die Augen des Glaubens (Breuning)	184
Ruland, Josef: Nachbarschaft und Gemeinschaft in Dorf und Stadt (Heyen)	187
Rusch, Paul: Kirche im Gebirge und anderswo (Weyand)	187
Sauser, Ekkart: Bekenner seiner Herrlichkeit (Stockmeier)	249
Scharbert, Josef: Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Groß)	254
Schauß, Heribert: Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen (Backes)	125
Scheffczyk, Leo: Der moderne Mensch vor dem biblischen Weltbild (Berg)	379

Schelkle, Karl Hermann: Das Neue Testament. Seine lit. und theol. Geschichte (Mußner)	59
Schipperges, Heinrich: Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen (Breuning)	308
Schlier, Heinrich: Besinnung auf das Neue Testament (Mußner)	318
Schmid, Rudolf: Das Bundesopfer in Israel (Groß)	58
Schmitz, Heribert: Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici (Hofmann)	315
Schnackenburg, Rudolf: Von der Wahrheit, die frei macht (Adler) . . .	256
Schubert, Kurt: Vom Messias zum Christus (Mußner)	319
Seppelt, Franz Xaver - Schwaiger, Georg: Geschichte der Päpste (Stockmeier)	383
Simon, Marcel: Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi (Adler)	317
Spaemann, Heinrich: Das Glaubenslicht (Adam)	190
Spicq, P. C. OP: Die Nächstenliebe in der Bibel (Mußner)	64
Staatslexikon Bd. 7 (Hofmann)	312
Stoeckle, Bernhard OSB: <i>Gratia supponit naturam</i> (Breuning)	310
Tavard, Georges H.: Geschichte der Ökumenischen Bewegung (Bartz) . .	247
Texte der Kirchenväter Bd. I (Breuning)	310
— Bd. III (Stockmeier)	249
Thielicke, Helmut: Theologische Ethik Bd. III (Berg)	320
Thomas von Aquin: Gott und seine Schöpfung (eingel. v. M. Müller) (Breuning)	309
Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung (Adam)	123
Trilling, Wolfgang: Das wahre Israel (Mußner)	318
— Im Anfang schuf Gott (Groß)	251
Truhlar, Karl Vladimir SJ: Christuserfahrung (Backes)	183
Vander Horst, Fidelis OFMCap: Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Schützzeichel)	125
Vander Meer, F.: Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Breuning)	127
Vaticanum secundum Bd. I: Die erste Konzilsperiode (Backes)	125
Virton, Paul SJ: Soziologische Beobachtungen eines Seelsorgers (Weyand) .	187
Vorgrimmler, Herbert: Karl Rahner (Breuning)	309
Wenner, Joseph: Reichskonkordat und Länderkonkordate (May)	384
Winklhofer, Alois: Über die Kirche (Breuning)	308
De Witte, Liederik: Kirche - Kapital - Arbeit (Weyand)	381
Wörterbuch zur biblischen Botschaft (Mußner)	318
Würbel, Werner: Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der katholischen Religion (Nastainczyk)	192

HEFT 1

JANUAR/FEBRUAR 1965

74. JAHRGANG PASTOR BONUS

#

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

INHALT

AUFSÄTZE

Richard Egenter, München

Die Bedeutung des Sentire cum Ecclesia im christlichen Ethos

1 - 14

Heinz Kruse SJ, Tokio

Alma Redemptoris Mater — Eine Auslegung der Immanuel-Weissagung Is 7, 14

15 - 36

Anton Bodem SDB, Wiesbaden

Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Entwicklungslehre

37 - 57

BESPRECHUNGEN

Biblische Theologie

58 - 64

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 19,80 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3,60 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61—65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Bedeutung des *Sentire cum Ecclesia* im christlichen Ethos*

Von Professor Richard Egenter, München

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich bisher noch kaum mit moraltheologischen Fragen beschäftigt. Vielleicht ist dem gut so; sind doch unsere brennendsten moraltheologischen Gegenwartsprobleme noch nicht konzilsreif, sondern bedürfen weiterhin gründlicher Diskussionen mit benachbarten Disziplinen, sei es theologischer, wie der Exegese, sei es profaner, wie der Psychologie und Medizin; man denke etwa nur an die Ehemoral. Indes, das bisherige Konzilsgeschehen, das Ringen um ein vertieftes Selbstverständnis der Kirche und um die innerkirchliche Erneuerung fasziniert auch den Moraltheologen. Er sieht sich vor die Frage gestellt, welche Rolle die Kirche in seiner Darstellung der christlichen Lebensnormen und des christlichen Lebensvollzuges spielt. Die Tatsache, daß er Moraltheologie nicht betreiben kann, ohne ständig die Wirklichkeit der Kirche im Auge zu behalten, drängt sich ihm mit aller Eindringlichkeit auf.

Aber ist das nicht eine Selbstverständlichkeit? Leider nicht im mindesten. Betrachtet man den weithin noch in Gebrauch befindlichen Typ des lateinischen moraltheologischen Handbuches, ganz gleich, ob der Verfasser nun Noldin oder Prümmer oder Merkelbach heißt — und ebenso kann man neuere Autoren wie Fanfani, Lanza, Regatillo usw. nennen —, so gewinnt man den Eindruck, daß die Kirche als solche für das christliche Leben bedeutungslos ist. Gewiß wird ausführlich von den Sakramenten als Gnadenmitteln und den hier bestehenden Pflichten gesprochen, aber daß der Christ nur als Glied der Kirche lebt und von dieser Gliedschaft her eine entscheidende Prägung erfährt, kommt abgesehen von der Behandlung der Kirchengebote nicht zur Sprache.

Ein klein wenig ist man versucht, mit dem guten alten Seume zu sagen: „Wir Wilden sind doch bess're Menschen“, und zwar im Hinblick auf die deutsche Moraltheologie des viel geschmähten 19. Jahrhunderts. Von J. M. Sailer zum Beispiel sagt J. R. Geiselmann, daß er zwar zunächst die christliche Existenz auch betont individualistisch sieht, dann aber immer stärker von der paulinischen Idee des mystischen Herrenleibes beeindruckt wird. Geiselmann stellt fest: „So sehr ist diesem Theologen zuletzt der Eigenwert und die in sich ruhende Eigenbedeutung der Kirche als Gemeinschaft aufgegangen, daß er aus dem Wesen der Kirche als der Einheit von *societas spiritualis et visibilis* ein entsprechendes sittliches Verhalten, eine eigene Kirchen-Moral ableitet.“ Geiselmann bezeichnet es als „eine der grundlegenden Einsichten der Sailerischen

* Gastvorlesung vor der Theologischen Fakultät Trier am 21. Mai 1964.

Moral, daß ein wesenhafter Zusammenhang zwischen christlichem Ethos und Kirche bestehe¹“.

Daß in der Reichgottes-Moral J. B. Hirschers² die Zugehörigkeit zur Kirche eine entscheidende Rolle für den Aufbau des christlichen Lebens spielt, versteht sich, mögen wir auch bei ihm die wünschenswerte Konkretisierung vermissen. Ähnlich gehen vor dem Einbruch der Neuscholastik die Moraltheologen F. Probst³, B. Fuchs⁴, M. Jocham⁵ auf die Bedeutung der Kirche für das sittliche Leben ein. Wir begnügen uns mit diesen wenigen Beispielen, möchten aber doch noch darauf hinweisen, daß auch die beiden bedeutendsten deutschen moraltheologischen Lehrbücher der Gegenwart von B. Häring⁶ und von J. Mausbach-G. Ermecke⁷ dem Problem des christlichen Lebens in der Kirche Aufmerksamkeit schenken. Freilich ist hier wohl zu beachten, daß es nicht nur um das sozioethische Problem des rechten Verhaltens gegenüber der Kirche geht, sondern zuerst um die Frage, wie sehr das gesamte christliche Leben von der Kirchengliedschaft her geprägt ist. Hier bleibt uns katholischen Moraltheologen noch viel zu tun, soll das „Jahrhundert der Kirche“ auch in der Moraltheologie entsprechend zur Auswirkung kommen.

Wenn wir nach einem traditionellen Terminus Ausschau halten, mit dem sich unser Anliegen bezeichnen läßt, so bietet sich das *Sentire cum Ecclesia* an. Es ist freilich die Frage, ob sein bisheriges Verständnis uns befriedigt und wie weit das damit Bezeichnete im konkreten christlichen Bewußtsein von heute eine Rolle spielt.

Weithin ist dieses christliche Bewußtsein überhaupt nicht vom *Sentire cum Ecclesia* geprägt, sondern von einem religiösen und moralistischen Individualismus beherrscht. Man ist getauft und erfüllt seine religiösen Pflichten. Man weiß auch, daß man „etwas für die Kirche tun“ muß, für die Pfarrei, für das Priesterseminar, für die Missionen. Man befolgt

¹ J. R. Geiselm ann, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J. M. Sailer's Verständnis der Kirche, geistesgeschichtlich gesehen. Stgt. 1952, 233. Über die Bindung der christlichen Moral an die Kirche nach Sailer vgl. S. 237 ff.

² J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Gottesreiches in der Menschheit. Tübingen 1851². Vgl. bes. den 2. Band.

³ F. Probst, Katholische Moraltheologie, Tübingen 1850, II 560 ff.

⁴ B. Fuchs, System der kath. Sittenlehre, Augsburg 1851, 548 ff.; 658 ff.

⁵ M. Jocham, Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, Sulzbach 1852/54, III 133 ff.; Über den ekklesiologischen Bezug der Sakramente: II 73 ff., 106 ff., 171 ff., 216 ff., 335 ff.

⁶ B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg/Br. 1961⁶, III 180 ff.

⁷ J. Mausbach-G. Ermecke, Katholische Moraltheologie, Münster/W. 1959/61¹⁰, III 156 ff.

mehr oder weniger die Weisungen des Episkopates, etwa bei der Entscheidung für die Konfessionsschule, für die christliche Partei usw. Das alles mag recht sein; aber heißt das schon mit der Kirche fühlen, innerlich mit der Kirche leben?

Nur zu oft ist eine solche Einstellung überdies durch Gleichgültigkeit entwertet oder ist gemindert durch ein Ressentiment gegen die Amtskirche, gegen den Klerus, gegen Dogmen, sittliche Normen und christliche Lebensformen, die man als überholt und unzumutbar empfindet. Es ist schwer festzustellen, wie weit das Unbehagen in der Kirche schon zu einer inneren Emigration geführt hat, die bei äußerer kirchlicher Korrektheit nur mit Vorbehalten und Abstrichen katholisch leben läßt.

Das gegenwärtige Konzil hat dem entgegen einen Aufbruch der Weltkirche gebracht, der ein neues, volles *Sentire cum Ecclesia* zu wecken verspricht. Freilich darf man die historische Hypothek nicht übersehen, die auf diesem Begriffe liegt. Die Kirche hat einen jahrhundertelangen Defensivkampf hinter sich. Dieser beanspruchte alle Kraft für die Reinhaltung des Glaubensgutes, für die Bewahrung der moralischen Substanz, für die politische, kulturelle und soziale Selbstbehauptung der Kirche bzw. des katholischen Volksteiles. In einer belagerten Stadt muß Burgfrieden herrschen; alles dient der Verteidigung nach außen. Jede auch noch so verantwortungsbewußte Kritik an der Kirche, jedes auch noch so ehrliche und redliche sich und sein Katholischsein in Frage Stellen scheint der Verteidigung Kraft zu entziehen und dem Gegner Blößen zu bieten. *Sentire cum Ecclesia* heißt hier Disziplin, Gehorsam und „eisernes“ Zusammenhalten, bedeutet Soldatsein in einer Truppe, die desto schlagkräftiger ist und desto stolzer sich fühlt, je mehr sie sich als tüchtiges und gefügiges Werkzeug in der Hand eines Heerführers weiß, dem sie mit Herzenswärme zugetan ist, dem sie vertraut und folgt. Die deutschen Katholiken im Kulturkampf des vorigen Jahrhunderts, die französischen Katholiken unter dem Ansturm des Laizismus am Beginn unseres Säkulums haben hier ohne Zweifel ein hohes und wirkungsvolles Ethos entwickelt.

Wenigstens in der westlichen Welt ist die äußere Bedrohung der Kirche zur Zeit überwunden; angesichts der öffentlichen Reaktion auf das Konzilsgeschehen darf man wohl sogar von einem erstaunlichen Prestigegewinn der Kirche sprechen. So wenig das über die bedrohliche Gefahr einer schleichenden Auszehrung der christlichen Lebenssubstanz in der westlichen Welt hinwegtäuschen kann, so erscheint doch das *Sentire cum Ecclesia* als Kampfetos einer von außen angegriffenen Kirche überholt. Die Parole mutet uninteressant und etwas verstaubt an.

In Wirklichkeit ist sie von brennender Aktualität, wenn man sich nur die Mühe macht, sie auf die gegenwärtige Situation zu beziehen. In der zugleich weltanschaulich zerklüfteten wie immer mehr demokratisch empfindenden Welt löst sich die Kirche in steigendem Maß, wenn auch vielleicht mit schmerzlichem Zögern, aus den institutionellen Bindungen mit profanen Sozialgebilden, manchmal in dramatischen Entwicklungen, des öfteren in einem kaum merklichen, aber unaufhalt-samen Genötigtwerden, wie das etwa in dem langsamen, stetigen Rückgang der staatlichen Konfessionsschule sichtbar wird. Wir haben hier nicht zu bewerten, sondern Tatsachen festzustellen. Bedauerliche Verluste treten bei einer solchen Entwicklung ohne Zweifel ein; andererseits begegnet die Kirche in der heutigen Welt aber auch einer wenn gleich kühlen Toleranz, die Freiheit und Chancen großen Ausmaßes für die christliche Verkündigung in der modernen Gesellschaft bietet.

Damit rückt für den einzelnen Christen das Glaubensproblem klar und eindeutig vor die Frage des Gehorsams und der Disziplin. Die Kirche der Zukunft wird wenig Möglichkeiten mehr besitzen, ihren Stand und ihre Autorität mit Hilfe profaner Macht zu behaupten. Sie wird getragen sein von ihrem eigenen Glauben. Wie weit ein solcher Glaube den einzelnen Christen erfaßt und ihn zum mittragenden Glied der kirchlichen Gemeinschaft werden läßt, ist immer mehr die Frage, eine Frage auf Leben und Tod zwar nicht für die Kirche als solche, deren Bestehen bis zum Ende der Tage verheißen ist, wohl aber für die Kirche in den alten Kulturländern des Westens, wo sie ebenso erlöschen könnte, wie sie in den einst blühenden vorderasiatischen und nordafrikanischen Kirchenprovinzen praktisch erloschen ist. *Sentire cum Ecclesia* heißt heute zuallererst: Im Glauben sich der Tragweite bewußt werden, welche die Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Gottesvolk für den Christen und seine Lebensführung besitzt.

Das *Sentire cum Ecclesia* empfängt aber auch neue Aktualität aus der gegenwärtigen innerkirchlichen Situation. Die geistige Führung auf dem Konzil wurde von den Ländern übernommen, deren theologische und pastorelle Entwicklung sie befähigte, das Ziel der Erneuerung unserer Kirche und ihrer Öffnung nach außen, das die beiden Konzilspäpste der Kirchenversammlung gestellt haben, wirkmächtig zu bejahen. Sie vertrauen in Freude darauf, daß vieles durch das Walten des Heiligen Geistes in Fluß, in ein gesegnetes und belebtes Strömen geraten ist und meistern nur mit Mühe ihre Ungeduld angesichts der Schwerfälligkeit, mit der ein seit dem 19. Jahrhundert zur Perfektion entwickelter kurialer Apparat sich mit der neuen Entwicklung abfindet. In jenen Teilen der Kirche aber, wo die theologische und seelsorgliche Entwicklung noch nicht die Vorbedingungen für die Fragen- und Aufgabenstellung dieses Konzils

geschaffen hat, schockiert vielfach das Konzilsgeschehen und es wäre unsachlich, einfachhin von einem geistesträgen Verharren in einem Ghetto-Integralismus zu sprechen, wo eine echte Sorge sich fragt, ob nicht da und dort etwas nicht nur ins Strömen, sondern ins Rutschen kam, was als Substanz stehen bleiben muß. Was bedeutet den einen und den andern das *Sentire cum Ecclesia*? Was fordert es von den konservativen, was von den entwicklungsfreudigen katholischen Christen? Ohne Zweifel geht es hier um eine Lebensfrage.

So wäre zunächst zu klären, was das *Sentire cum Ecclesia* überhaupt besagt. Eines läßt sich jedenfalls mit Sicherheit feststellen: *Sentire cum Ecclesia* verlangt nach dem *Sentire Ecclesiam*⁸. Das aber heißt, zuerst und immer erneut die Urerfahrung der Kirche befragen, mit heißem Herzen das Selbstverständnis der Kirche mitvollziehen, das in der neutestamentlichen Verkündigung, durchhaucht, inspiriert vom Heiligen Geiste, sich für alle Zeiten authentisch interpretiert.

Diese Urerfahrung der Kirche macht auch bereits — um das vorweg zu sagen — die grundlegende Bedeutung des *Sentire cum Ecclesia* für die gesamte christliche Lebensführung sichtbar. Vom Negativen her beweisen das die Enthusiasten in der Urgemeinde von Korinth. Sie lassen erkennen, wie sehr alles in der christlichen Existenz von der Kirchengliedschaft her mitgesehen und mitgeprägt sein muß, wenn man sich nicht selbstzerstörerisch in einem schließlich hochmütigen religiösen Individualismus verlieren will. Erst durch das Gliedsein in der Kirche, in dem die „Torheit des Kreuzes“ gegenwärtig ist, überantwortet sich der erlöste Mensch ganz dem Herrn, wird und bleibt er in vollem Sinne Christ⁹. Die radikale und totale Kirchenbezogenheit der christlichen Existenz, der es immer um den Aufbau des Leibes Christi und nie nur um das „Heil der Seele“ geht, mag in einem einzigen biblischen Beleg aufgewiesen werden, in dem Satz aus dem Epheserbrief (4, 15 f.): „Die Wahrheit wollen wir leben durch Liebe, um in jeder Hinsicht mehr und mehr in ihn, der das Haupt ist, in Christus hineinzuwachsen. Von ihm her wird ja der ganze Leib zusammengefügt und zu fester Einheit verbunden durch jedes Glied, das dem Ganzen dient, gemäß der Kraft, die jedem einzelnen Teile zugemessen ist; und so wirkt er das Wachstum des Leibes zu seinem Aufbau in der Liebe.“ Wenn irgendwo, so gilt vom Christentum das weise Wort Karl Thiemes, daß man zwar allein-wahr sterben, aber nur gemein-wahr leben kann¹⁰.

⁸ Vgl. J. Danielou-H. Vorgrimler, *Sentire ecclesiam*, Freiburg/Br. 1961. — R. Egenter, Gedanken zum *sentire cum ecclesia*. In: *Orientierung* 28, 1962, 209—212.

⁹ Vgl. H. Schlier, Das Hauptanliegen des 1. Korintherbriefes. In: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg/Br. 1956, 147—159.

¹⁰ K. Thieme, *Das Alte Wahre*, Leipzig 1934.

Was aber heißt in der Urkirche die Kirche erfahren? Wir können an dieser Stelle nur mit wenigen Sätzen die Ergebnisse der biblischen Theologie in die Erinnerung rufen¹¹. Kirche kann man nur religiös erleben aus Christus, nicht aus der Christologie, sondern aus der Erfahrung des Christusgeheimnisses, und zwar so, daß nicht im religiösen Bewußtsein des Herrn und seiner Kirche monophysitisches oder nestorianisches Denken durchschlägt. Wo man de facto nur die Gottheit Christi beachtet, wird an der Kirche nur das unsichtbare Geheimnis interessieren; wo in der religiösen Erfahrung Christi Gottheit und Menschheit nicht mehr in personaler Einheit gesehen werden, muß sich das Sichtbar-Institutionelle in der Kirche so sehr in den Vordergrund des Interesses, ja schon des Denkens, schieben, daß die Seele der Kirche, der Geist Christi (*Leo XIII. „Divinum illud“*) nicht mehr religiös miterfaßt wird. Wie wenig das aus grauer theologischer Theorie heraus gesprochen ist, zeigt die Geschichte der Kirche mit ihren tragischen und folgenschweren Vereinseitigungen und Verarmungen des Kirchenbildes.

In tiefer Freude stehen wir heute wieder vor der neutestamentlichen Verkündigung der Kirche als des neuen Gottesvolkes. Wir ahnen die Leuchtkraft und Wertfülle von Aussagen, wie sie etwa der erste Petrusbrief bietet (2, 9 f.): „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, bestimmt, daß es ihm zu eigen sei: damit ihr seine Ruhmestaten verkündet, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat. Einst waret ihr ein Nicht-Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst ohne Erbarmen gelassen, jetzt aber aufgenommen in Erbarmen.“ Wir brauchen dabei nicht um die Nüchternheit und Wirklichkeitsnähe unseres religiösen Bewußtseins besorgt zu sein, wenn wir im Auge behalten, daß dieses erlöste Gottesvolk in der pilgernden Kirche durch alle Mühsale, durch alle menschlichen Armseligkeiten hindurch, ja mit so viel Sünde beladen in diesem Aion dem Tag der Wiederkunft und vollerstrahlenden Herrlichkeit des Herrn entgegenwandert, ja oft sich ihm nur entgegenschleppt.

Die Aspekte der Kirche wechseln im Neuen Testament. Das Gottesvolk nimmt feste Gestalt an, der Gottesbau (1 Kor 3, 9), das Haus Gottes (1 Petr 2, 5), die himmlische Stadt (Hebr 12, 22) öffnet dem unbehausten, in die Isolation gestoßenen Menschen der modernen technisierten und kollektivierten Gesellschaft die Pforten. Hier ist Heimstatt, nicht, jedenfalls letztlich nicht in immer wieder fragwürdig werdenden irdischen Sicherungen und Vereinbarungen mit den profanen Mächten. „Christus steht als Sohn über seinem Hause. Sein Haus sind wir, wenn wir die Zuversicht und glorreiche Hoffnung fest bis ans Ende bewahren“ (Hebr 3, 6; vgl. Eph 2,

¹¹ Vgl. dazu R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 14)* Freiburg/Br. 1961.

19—22). Dieser Gottesbau dauert und birgt, weil er seinen über-geschichtlichen Sinn hat, weil er lebendiger Tempel ist, — und wiederum wandelt sich die Blickweise — heilige Priesterschaft, die das Opfer darzubringen hat, das geistbeseelt durch Jesus Christus Gott wohlgefällt (1 Petr 2, 5).

Und noch einmal ein surrealistischer Wandel der Bilder, der allein den vollen, umsichtigen Realismus in der Erfahrung der Kirche ermöglicht: Die bereits alttestamentliche Vorstellung des Gottesvolkes verdichtet sich zum Begriff des Leibes Christi (Röm 12, 5) und mit Recht bezeichnet Schnackenburg „die paulinische Konzeption vom »Leib Christi« als reifste Frucht des neutestamentlichen Kirchendenkens“¹²; wir fügen hinzu, nicht nur des neutestamentlichen Kirchendenkens, sondern christlicher religiöser Kirchenerfahrung, behalten wir nur die damit unlöslich verbundene Erfahrung Christi im Auge, den Gott „der Kirche zum alles überragenden Haupte gegeben hat, ihr, die sein Leib ist, das Pleroma dessen, der alles in allen zur Erfüllung bringt“ (Eph 1, 22 f.).

Gerade für die Kirchenerfahrung ist es von Bedeutung, daß man den bisherigen, sozusagen mehr metaphysischen Aspekten der Kirche die mehr personalistischen Aussagen des Neuen Testaments an die Seite stellt. So tritt uns im Neuen Testament die Kirche als Braut (Apc 19,7) und Ehefrau (Eph 5, 21 f.) — beides fließt ineinander — gegenüber und nimmt als quasipersonale Partnerin des Herrn, dessen unendliche erlösende Liebe sie erfährt, uns in ihren makellos heiligen Dialog mit Gott, mit Christus, hinein. Eine letzte, für unsere Erfahrung der Kirche und für die Vermeidung oder Überwindung des Ressentiments gegen die Amtsautorität der Kirche bedeutsame Aussage betrifft die Kirche als Mutter (Gal 4, 26). Mag dieser Aspekt im Neuen Testament auch nur an einer Stelle ausdrücklich zu Worte kommen, so ist das Moment der bräutlichen bzw. ehelichen Fruchtbarkeit der Kirche dem Neuen Testament durchaus geläufig¹³ und wird von den Vätern liebevoll beachtet. Uns ist es wichtig, vor allem in seinem sakramentalen Gehalt, der nicht ins bloß Pädagogische oder Erbauliche verdünnt werden darf.

Mögen diese unvollständigen Andeutungen über das neutestamentliche Selbstverständnis der Kirche genügen! Wer letzteres nicht in Meditation und Gebet sich religiös „einverleibt“ hat, kommt nicht zum erfüllten *Sentire cum Ecclesia*. Dann mag er ein braver Funktionär, vielleicht auch bloß ein redlicher Parteigänger der Kirche sein, katholischer Christ im Vollsinn wird er nicht.

Nun ist es gewiß nicht so, daß mit dem urchristlichen Selbstverständnis der Kirche für den Christen von heute das *Sentire Ecclesiam* erschöpft

¹² R. Schnackenburg, a. a. O., 146. Vgl. auch F. Mußner, Christus, das All und die Kirche, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1955, 118 ff.

¹³ Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik III 1, 1958³⁻⁵, 324 f.

wäre. Er muß die ganze Wirklichkeit der Kirche mit ihrer wechselvollen irdischen Geschichte im Blick haben als etwas, was ihn persönlich angeht. Er muß innerlich damit fertig werden, in welch unheimlichem Ausmaß nach dem Ratschluß Gottes das Böse, sagen wir es klarer, der Böse sich außerhalb und innerhalb der sichtbaren Kirche menschlicher Beschränktheit, Triebhaftigkeit und Bosheit bedienen kann. Er muß es hinnehmen, daß zwar auch das Walten und die Gewalt des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche sozusagen mit Händen zu greifen ist, daß dieses Walten aber sich von uns nicht in rationalen Gesetzmäßigkeiten erfassen läßt und darum auch über die biblischen Aussagen hinaus keine Prognosen erlaubt. Wir müssen also auch erfahren, wie sehr unser persönliches Glauben, Hoffen und Lieben durch die Kirche als sichtbare, historische Größe strapaziert wird. Aber gerade das alles führt immer wieder zurück in die Kirchenerfahrung der neutestamentlichen Urgemeinde. Hier haben wir festen Boden unter den Füßen; hier wird uns Gottes Wahrheit geoffenbart, die Prüfstein und Maßstab bietet, um uns in den Erfahrungen zurechtzufinden, die wir mit unserer Kirche in unseren Zeiten machen. —

Auf die Werterfassung muß die Wertantwort folgen. Die rechte Antwort auf das *Sentire Ecclesiam* ist das *Sentire cum Ecclesia*. Wichtig ist, daß diese Wertantwort nicht gleich am Anfang verkürzt und verengt wird zu einer bloßen innerkirchlichen Solidaritätsgesinnung. Es geht, wie wir schon sagten, nicht primär um Gehorsam und Disziplin, sondern um die Glaubensfrage, um ein mannhaftes Glaubensja zur Kirche, wie sie sich als Inhalt neutestamentlicher Verkündigung darbietet; und dann um ein Leben, das die Echtheit des Ja erweist. Dieses Leben darf nicht zu selbstverständlich gleich als Leben mit der Kirche gefaßt werden. In der Formulierung *Sentire cum Ecclesia* schwingt leicht die Vorstellung mit, als hätten wir uns mit einer Kirche zu arrangieren, die uns gegenübersteht oder höchstens Schulter an Schulter mit uns ihren Weg sucht. In Wirklichkeit fordert das Wort viel mehr; es hat das *Sentire in Ecclesia* zur Voraussetzung.

Damit ist die Forderung erhoben, unser christliches Lebensbewußtsein und dementsprechend unsere sittliche Selbstgestaltung von der Kirchengliedschaft her mitgeprägt sein zu lassen. Wo der Christ auch stehen mag, vor welcher schwereren Aufgabe, vor welcher bedrückender feindlicher Macht, immer hat er seine Kirche im Rücken — eine Erlebnisweise, die für den Menschen in der Vereinzelung der modernen Großgesellschaft fast unerlässlich ist, wenn er in seinem Christsein nicht wankend werden soll. Wir müssen diese Erlebnisweise wecken, wo sie in uns oder in anderen noch nicht vorhanden und wirksam ist. Aber mehr noch, immer im Leben sind wir von der Kirche umfungen. Uns Erben der Neuzeit steckt, wenn auch unterbewußt, noch ein Kirchenbild im Blut, das vom

Gesellschaftsvertrag Rousseaus beeinflußt ist: die Kirche als (Heils-)Verein, dem wir beitreten bzw. beigetreten sind. Wie viel tiefer, unser ganzes Wesen berührend, ist die Wirklichkeit! So wie nach Ausweis der philosophischen Anthropologie der Mensch zugleich eine Individual- und eine Sozialnatur besitzt, bzw. seine Natur wesentlich beide Aspekte offenbart, so bietet uns auch die übernatürliche Überformung des Menschlichen in der Gnade das gleiche Bild; mit dem Unterschied freilich, daß im natürlichen Bereich das Individuum Voraussetzung und Grund für die Sozialbezogenheit ist, während im Reiche Gottes umgekehrt die Kirche Voraussetzung und Grund unserer Existenz als erlöste, adoptierte Söhne und Töchter Gottes ist. Immer im Leben sind wir Christen von Kirche umfassen, von Kirche getragen. Denn die Kirche ist nicht das Werk menschlicher Übereinkunft, sondern Gottes Schöpfung. Nur weil Christus das Haupt ist, sind wir Glieder seines Leibes und ist das neue Leben des Leibes in uns. Und es wäre nicht Leib, wenn nicht Mit-glieder mit uns verbunden wären; wir wären nicht im Hause Gottes, wenn nicht die anderen „Hausgenossen Gottes“ (Eph 2, 19) für uns ebenso selbstverständliche wie uns in Pflicht nehmende Tatsache wären¹⁴. Dieses totale Durchdrungensein und Umfangensein unseres Wesens von der Kirche will glaubend angenommen und glaubend in immer neuem Hören auf Gottes Wort und Anruf bewußt und offen gehalten werden. Auch letzteres muß betont werden; denn das „in Ecclesia“ ist kein satter, runder Besitz. Nach Franz Mußner ist die „Mitte des Evangeliums“ die Botschaft vom Anbruch der eschatologischen Heilszeit in Christus. Das „muß dem katholischen Christen stärker ins Bewußtsein bringen, daß die Zukunft zwar schon begonnen hat, wir also schon »im Offenen« stehen... aber dieses »Offen« noch nicht das Endgültige ist, und darum vieles vom »Bestehenden« (Kierkegaard) immer wieder durch das Evangelium selbst, den Ruf Gottes in unserer Zeit und das Wirken seines Heiligen Geistes in Frage gestellt werden muß“¹⁵.

Mit dem Sentire in Ecclesia fällt ein folgenschwerer Vorentscheid unseres christlichen Lebens. Aber dieser ist nur echt und wirksam, wenn er sich auffächert in eine Vielfalt von sittlichen Einsichten, Motiven und Einzelgesinnungen bzw. Überformungen bereits lebendiger Gesinnungen. Weil eben die ganze christliche Existenz von der Wirklichkeit der Kirchengliedschaft betroffen ist, darum kann das in unserem Zusammenhang nur in einzelnen Hinweisen aufgezeigt werden.

Blicken wir zunächst auf das eigentliche religiöse Leben! Wäre hier „Gott und die Seele“ wirklich das einzig Interessante — das ganze Denken

¹⁴ Vgl. H. Schlier, a. a. O. 175 ff.

¹⁵ Fr. Mußner, Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht. In: Catholica 15,4, 1961, 290 f.

Augustinus' und Newmans verbietet es, diesen ihren Ausspruch absolut zu nehmen —, dann bedeutete die Kirche ein Heilmittel und nicht mehr; der einzelne stünde auch vor Gott als ein Vereinzelter. In Wirklichkeit begegnen wir dem „ganzen Christus“ nur in seiner Kirche. Den Herrn nicht im Glanze der *gratia capitis* sehen, heißt ihn zu ärmlich sehen, heißt, sich den Zugang zum religiösen Verständnis und Erlebnis der Dichte und Tiefe versperren, die unserer Christusverbundenheit gnadenhaft zuteil wurde. In Christus ist uns ein Liebender liebend zugewandt, und mehr noch, wohnt uns inne, der jedes zweisame Idyll sprengt, der gewiß jedes einzelne arme menschliche Du in einem unendlichen Liebesernst meint, zugleich aber in dieser Unendlichkeit der Liebe „das All trägt durch sein mächtiges Wort“ (Hebr 1, 3) und vor allem die Kirche zu seinem Pleroma werden läßt (Eph 1, 19). Es ist hier nicht der Ort, um die religiöse Ergiebigkeit einer solchen Christusbegegnung in der Kirche aufzuzeigen; sie fegt jegliche individualistisch fromme Selbstgenügsamkeit hinweg, mag diese in zahllosen erbaulichen Traktaten und Traktätchen auch noch so liebevoll kultiviert worden sein.

Unsere religiöse Begegnung mit Christus, dem Haupt seines Leibes, kann sich deshalb ethisch in Richtung auf eine immer größere Christusbildlichkeit auswirken, weil letztere im Lebensvollzug dieses Leibes, der Kirche durch die Sakramente gnadenhaft grundgelegt und ihre Verwirklichung in Gang gebracht wird. Wiederum ist mit der Bedeutung unserer sakramentalen Existenz für das christliche Ethos ein Thema angeschnitten, das eine gründlichere Behandlung verdiente, als ihm in der Moraltheologie bisher zuteil geworden ist¹⁶. Hier kann es nur genannt werden, um den Zusammenhang des christlichen Ethos mit dem *Sentire in Ecclesia* zu beleuchten. An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, wie sehr andererseits der Mitvollzug der Liturgie nach diesem *Sentire* verlangt¹⁷.

Wie sehr unsere Selbstliebe durch die Kirchengliedschaft in Frage oder jedenfalls in einen höheren Zusammenhang gestellt wird, wurde bereits angedeutet. Nicht nur „im Urchristentum lebt der einzelne aus der Gemeinschaft der Kinder Gottes und verkündet mit seinem Dasein das Kommen des Reiches Gottes; der einzelne ist da zum Aufbau des *σῶμα χριστοῦ* auf Erden. Um das große Endziel der Welt, den Sieg der Herrschaft Gottes geht es, nicht um das Endziel des einzelnen (Herbert Preisker)¹⁸.

¹⁶ Wobei man mit K. Rahner (Art. „Sakramententheologie“ im 9. Band des LThK) durchaus einer Meinung sein kann, wenn er mahnt, „die Sakramente nicht einfach zum ersten und adäquaten Leitfaden (sc. der Moraltheologie) zu machen“.

¹⁷ R. Egenter, *Das Sentire cum Ecclesia* im liturgischen Vollzug. In: W. Dürig (Hsg.), *Liturgie, Gestalt und Vollzug*, München 1963, 82–97.

¹⁸ H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949, 158. Vgl. dazu R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*. München 1956.

Was *Sentire in Ecclesia* ethisch bedeutet, erhellt sodann aus der Art, wie Jesu Forderung der Nächstenliebe in der Urgemeinde verstanden und verwirklicht wird. In lapidarer Radikalität verlangt der Herr, jeden als Nächsten anzunehmen und wie sich selbst zu lieben, den Gott uns als Nächsten verfügt. Paulus aber mahnt, allen Gutes zu tun, am meisten aber den Glaubensgenossen (Gal 6, 10). Hier scheint die Forderung christlicher Brüderlichkeit mit der Nächstenliebe zu konkurrieren. Vielleicht wird man dem Geist gerade auch des Völkerapostels besser gerecht, wenn man sagt, daß in der Mit-Gliedschaft am Leibe Christi immer schon ein Ruf Gottes liegt, der das Mit-Glied zum Nächsten werden läßt, ohne daß freilich der Begriff des Nächsten von diesem kirchenbezogenen Begriff des Bruders aufgesogen werden dürfte¹⁹.

Am klarsten tritt die Rolle eines lebendigen Kirchenbewußtseins beim christlichen Eheethos hervor. So sehr bereits eine schlichte Phänomenologie der Ehe eindrucksvolle Motive selbstloser ehelicher Liebe liefert und so sehr der Ehe von Anbeginn eine sakrale Weihe und eine geheimnisvolle Hinordnung auf das Geheimnis Christus — Kirche innewohnt, die volle (sakramentale) Kraft, aber auch die volle Verantwortung empfängt die eheliche Liebe doch erst da, wo die Eheleute darum wissen und es innerlich bejahen, daß sie in ihrer Liebe Zeichen und Zeugnis werden für Christus und seine erlösende Liebe zur Kirche bzw. für die restlose Hingabe der Kirche an den Herrn (Eph 5, 21 ff.).

Alfons Auers intensive Denkbemühungen um das Ethos des weltoffenen Christen haben uns erkennen lassen, welche Bedeutung die Erfahrung der Kirche als der im Keim und Ansatz zur Ordnung gekommenen Welt das profane Leben und Wirken des Christen, vor allem die Berufstätigkeit des Laien, zu belichten und zu befruchten vermag²⁰. Ich darf mich damit begnügen, auf diesen umfassenden Bereich des christlichen Ethos und seine mögliche Befruchtung durch die Kirchen-erfahrung und das Gesinntsein wie die Kirche hinzuweisen.

Endlich sei noch als Beispiel angeführt, daß auch das Versagen und irdische Erliegen des Christen, sein Leiden und Sterben aus seinem *Sentire in Ecclesia* neue Kraft und Geduld zu schöpfen vermag. Alles Leiden des Christen wird ja in der Kirche zum (aedifikatorischen) „Er-

¹⁹ Wie das H. Preisker, a. a. O. 205 f. für das johanneische Schrifttum annehmen möchte. Zum Ganzen: J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*. München 1960.

²⁰ A. Auer, *Der weltoffene Christ*, Düsseldorf 1962². — Ders., *Kirche und Welt*. In: F. Holböck-Th. Sartory (Hsg.) *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, 479—570.

gänzen, was an den Leiden Christi noch aussteht, zugunsten seines Leibes, der Kirche“ (Kol 1, 24)²¹. —

Erst wo sichtbar geworden ist, was es ethisch für eine Bewandnis hat mit einem wert- und normbewußten Existieren als Glied des mystischen Herrenleibes, kommt das kirchenbezogene Ethos des *Sentire cum Ecclesia* voll zur Auswirkung. Nun geht es um die innere, glaubende, gesinnungsmäßige Solidarität mit der Kirche. Der Christ hat nicht nur die Kirche im Rücken, die Kirche in sich und rings um sich, er hat auch die Kirche vor Augen und muß sein sittliches Verhalten dementsprechend gestalten.

Mit dem Begriff des *Sentire cum Ecclesia* ist notwendig der Begriff der Partnerschaft gegeben. Es ist uns nicht erlaubt, uns einfachhin mit der Kirche zu identifizieren, im Gliedsein in der Kirche aufzugehen. Jeder von uns hat als Person unwiderruflich, also auch in der Kirche, sein „Unmittelbar zu Gott“. Ebenso ist es unmöglich, unser Verhältnis zur Kirche im Sinne einer veräußerlichten Partnerschaft zu verstehen als reines Gegenüber zur Kirche. In den Zeiten, als man zum Beispiel praktisch nur mehr die Priesterkirche sah, mußte sich das verhängnisvoll auf das *Sentire cum Ecclesia* des Kirchenvolkes auswirken. Unsere Partnerschaft mit der Kirche verwirklicht sich nur im unlöslichen Lebenszusammenhang mit ihr; während wir Kirche sind, verhalten wir uns zur Kirche und umgekehrt. Das muß bei allen weiteren Überlegungen im Auge behalten werden.

Das *Sentire cum Ecclesia* verlangt ein großgeschautes Bild der Kirche. Während es beim *Sentire Ecclesiam*, bei unserer grundlegenden Erfahrung der Kirche vor allem und wesentlich um die persönliche Aneignung der biblischen Kernaussagen ging, handelt es sich jetzt darum, die ganze Wirklichkeit der Kirche zu sehen, die man hier und heute als Partnerin vor Augen hat. Ein großgeschautes Bild der Kirche setzt voraus, daß man nicht einpolig denkt, also im Schema des „nichts als“; daß man ebensowenig in Antinomien denkt, also im Schema des „entweder — oder“. Ein großgeschautes Bild der Kirche enthüllt sich nur, wenn man sich in Demut bewußt ist, daß es von uns nicht auf eine Aussage reduziert und so bequem und ein für allemal be-griffen werden kann, daß man in Polaritäten denken, sich der Kirche in dialektischer Denkbemühung nähern muß, wobei die Synthese freilich nicht in der rationalen Überwindung von Ja und Nein, also von Widersprüchen besteht, sondern im Gewärtigen und Fruchtbar-werden-lassen polarer Sichten in einem intensiveren, weiseren, lebendigeren, frömmere[n] Glauben.

Wir betonten bereits, daß sich schon die biblische Botschaft vom Wesen der Kirche nur in polaren Feststellungen fassen läßt: Wir sehen die

²¹ Vgl. J. Kremer, Was an den Leiden Christi noch aussteht. Bonn 1956.

Kirche nur ganz, wenn wir das neutestamentliche Gottesvolk sowohl als Leib Christi wie als bräutlich-eheliche Partnerin des Herrn verstehen. Dem entspricht die eben genannte „Partnerschaft in Lebenseinheit“. Dem wiederum ist gemäß, daß in der Kirche das allgemeine Priestertum aller Kirchenglieder und das Weihepriestertum zusammengeschaut werden müssen, daß man nicht so oder so das eine vom anderen aufsaugen lassen darf. Das gegenwärtige Konzil hat den Blick dafür frei gemacht, daß auch die Autorität des Weihepriestertums eine polare ist, Papst und Bischofskollegium einander lebensnotwendig sind, daß sich die Polarität Allgemeines Priestertum und Weihepriestertum auswirken muß in einer lebendigen, gesunden Spannung zwischen verpflichtendem Lehramt und freimütiger öffentlicher Meinung in der Kirche. Man muß, um einen weiteren polaren Aspekt zu nennen, die Tatsache, daß sich die intensivste Selbstverwirklichung der Kirche immer nur akthaft in einer eucharistischen Gemeinschaft vollzieht, die im *Ite missa est* aufgelöst wird und deren Teilnehmer in die Welt hinausgesandt werden, man muß das zusammenschauen mit der Tatsache, daß zugleich die Weltkirche in einer vom Herrn gegebenen Verfassung, in hierarchisch gegliederter Organisation Bestand hat; was wiederum in einer neuen Polarität sich aufschließt, wenn wir das Bleibende der Kirchenverfassung mit den wechselnden Formen zusammenhalten, in denen die Kirche sich auch institutionell mit den verschiedenen profanen geschichtlichen Machtgebilden arrangiert. Die gegenwärtige Diskussion um die Bewertung der „konstantinischen Wende“ vermittelt uns einen Eindruck von der Komplexität der historischen Existenz der Kirche²². Man muß sodann die Kirche aufsuchen, wo sie im Kult ihr Antlitz Gott zuwendet und wo sie als Dienerin des Wortes und in liebender Hirten-sorge die Welt anspricht. Man muß sie verstehen und lieben als Ausdruck einer Religion der Schöpfungs- und Erlösungswonne, mit ihrem fröhlichen Aufwand an aller künstlerischen Pracht, an organisatorischem wie karitativem Genie, in ihrer unbefangenen Indienstnahme aller Wissenschaft und Technik und zugleich als Verwirklichung einer Religion der eschatologischen Sehnsucht, wie sie sich im Anachoreten- und Mönchtum eben dieser Kirche durch alle Zeiten einen exemplarischen Ausdruck verschafft hat. Man ist fast überwältigt von der Fülle der sich in solchen Polaritäten enthüllenden Aspekte, wenn man sich einmal dem faszinierenden Bemühen um ein großgeschautes Bild der Kirche hingegeben hat. Und man weiß doch, daß diese verwirrende Fülle von Aspekten immer wieder auf die Urpolarität zurückführt, die in der Menschwerdung des Gottessohnes wurzelt und in der Kirche das Walten des Gottesgeistes sich im Ernstnehmen jedweden Menschlichen, bis hin zur Sünde, dokumentieren läßt.

²² Vgl. R. H e r n e g g e r, Macht ohne Auftrag — Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, Olten-Freiburg/Br. 1963 und dazu A. M i r g e l e r, Die denunzierte Geschichte. In: Wort und Wahrheit 19, 4, 1964. 293—300.

Dem großgeschauten Bild der Kirche kann nur eine großgesinnte sittliche Antwort des christlichen Herzens entsprechen. Natürlich kann in diesem Zusammenhang kein Entwurf einer Sozialethik unseres Lebens in der Kirche gegeben werden. Es sei nur angedeutet, daß sich auch dies nur im Aufweis polarer Spannungen und in dialektischen Vollzügen verwirklichen ließe. Wir haben auf die Kirche zu antworten als auf einen Gegenstandsbereich unserer Wahrheitssehnst und Wahrheitsliebe, wobei wir es uns hier versagen müssen, genauer zu entwickeln, ob und wie weit das *Credere Ecclesiam* und *Ecclesiae* in die quasi-personale Begegnung des *Credere in Ecclesiam* einmünden darf. Wir haben zugleich auf die Kirche zu antworten, insofern wir in und mit dieser Kirche leben, in ihrem Kult zunächst, „pathisch“ als Hörer ihres Wortes und Empfänger ihrer Sakramente und zugleich in der „*actuosa participatio*“ an ihrem Beten und Opfern; und ebenso, insofern wir in und mit der Kirche leben, mitten in ihrem weltzugewandten Zeugnis, das immer auch unser mutiges Bekenntnis zur Kirche im Angesicht der Welt in sich schließt. Wir haben auf die Kirche zu antworten, indem wir ihre Autorität gehorsam walten lassen, ernstnehmen und dabei doch ein starkes Ethos der Mitverantwortung, also auch eigene Initiative entwickeln. Es wäre ja ein groteskes Mißverständnis, wollte man in der Mündigkeit des Christen einen Widerspruch zu seinem *Sentire cum Ecclesia* erblicken²³. Der Christ muß beides als Aufgabe sehen, daß er, die Kirche im Rücken, sein einsames Zeugnis für Christus in der Welt abzulegen hat, in der Gediegenheit seiner Berufsarbeit wie in einer von der Liebe Christi beseelten, schlichten Mitmenschlichkeit; daß er aber auch trotz eigener Arbeitslast und Sorgen zum team-work bereit sein muß, ohne das umfassendere Aufgaben in der modernen Großgesellschaft nicht zu bewältigen sind, sei es, daß die private Initiative eine Handvoll echter wagemutiger Christen zu einem direkt oder indirekt apostolischen Werk zusammenführt, sei es, daß sich der einzelne Christ für die Katholische Aktion, das heißt für die Teilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche bereit findet.

Belassen wir es bei diesen knappen Hinweisen! Sie lassen uns ahnen, wie reich unser Leben wird, wenn das *Sentire cum Ecclesia* sich als großgesinnte Antwort auf ein großgeschautes Bild der Kirche verwirklicht. Reich, aber nicht leistungsstolz; gerade da, wo das *Sentire cum Ecclesia* aus Minderwertigkeitsgefühlen und Trägheit heraus zur Fülle des Lebens, des tätigen wie des betenden und opfernd-leidenden Lebens geführt hat, vernimmt der Jünger das Wort seines Meisters: „Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen ist, so sagt auch ihr: Wir sind armselige Knechte; wir haben nur getan, was wir schuldig waren.“ (Lc 17.10).

²³ Vgl. dazu A. Liégé, Mündig in Christus, Freiburg/Br. 1961, 57 ff. und 69 ff.

Alma Redemptoris Mater

Eine Auslegung der Immanuel-Weissagung Is 7, 14

Von Professor Heinz Kruse SJ, Tokio

Unauflöslich hat die christliche Liturgie und Predigt der Adventszeit die geheimnisvolle Immanuel-Weissagung des Isaias verknüpft mit der hehren Gestalt der Mutter Jesu. Auch die Dogmatik kann sich schwer trennen von der direkt messianisch-marianischen Auslegung der Isaias-Stelle in ihren mariologischen Beweisführungen. Demgegenüber werden die Exegeten, auch die katholischen, immer weniger, die an einer direkt messianischen Deutung der Stelle festhalten zu können glauben. Was übrig bleibt — wenn wir von verzweifelten Lösungen, wie der kollektivistischen¹ oder mythologischen² Deutung absehen —, sind vor allem zwei Möglichkeiten indirekter Messianität: Immanuel als der Sohn des Königs Achaz (also der spätere König Ezechias)³, oder als ein Sohn des Propheten Isaias⁴, die dann als Vorbilder des Messias zu gelten hätten. Entsprechendes wäre von der Mutter des Knaben zu sagen. Ohne Zweifel können aber diese „Lösungen“ niemand recht befriedigen; denn ein Typusverhältnis, das weder dem Propheten, noch seinen Zeitgenossen, noch den Schriftstellern des Neuen Testaments zum Bewußtsein gekommen, sondern erst im 20. Jahrhundert⁵ entdeckt worden wäre, erfüllt nicht recht die Bedingungen, die an ein echtes Typus-Antitypus-Verhältnis gestellt werden müssen. Das wird auch dadurch nicht besser, daß man neben dem geschichtlichen Wortsinn einen geheimnisvoll angedeuteten höheren Sinn postuliert. Was der christliche Theologe sucht, ist schließlich ein Zeugnis für eine etwaige Messiashoffnung des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, die, wenn auch noch unbestimmt, so doch deutlich unterschieden von allen politischen Zukunftsträumen, sich im Laufe der Zeit zu dem verdichten sollte, was nach dem Exil klar und deutlich als endzeitliche, religiöse Herrscher-, Propheten- und Priestergestalt erkennbar wird. Wenn eine solche Messiashoffnung nicht zu erweisen ist, dann müßte man sich eben damit abfinden und ehrlich bekennen, daß eine messianische Weissagung nicht vorliegt.

¹ Vgl. etwa L. Köhler, ZAW 67/1955, 48—50; G. Fohrer, ebd. 68/1956, 54—56.

² Wie z. B. E. Hammershaimb, in *Studia Theologica* 3/1951, 124—142.

³ So schon die alte antichristlich-jüdische Auslegung, die Cyrill von Alexandrien erwähnt, PG 70, 203; neuerdings z. B. Steinmann, in *Bible de Jérusalem* (1956).

⁴ Z. B. E. F. Sutcliffe, in *Estudios Eclesiásticos* 34/1960, 753—765.

⁵ Nach J. Coppens wäre Josephus der erste gewesen, der Immanuel als Sohn des Propheten interpretiert hätte, vgl. Eph. Theol. Lovan. 33/1957, 509—510.

Auf eines wird die heutige Exegese nicht mehr verzichten können, womit es frühere Zeiten nicht immer so genau genommen haben: die Einordnung eines kritisch einwandfreien Textes in seine literarischen und geschichtlichen Zusammenhänge. Man verlangt vom Exegeten, daß er seine Texte nach ihrem vom Verfasser gemeinten Wortsinn im Bereich der sprachlichen, psychologischen und historischen Möglichkeiten verständlich macht, und nicht einen zeitlos und beziehungslos gedachten Wortlaut in seine logischen Bestandteile zerlegt, in der stillschweigenden Annahme, daß Gottes Offenbarungswort als ein Einbruch der Übernatur in die Enge unserer Zeitlichkeit eben die Grenzen der Sprachgesetze, der Psychologie und Geschichte überschreitet. Dem nüchternen Beobachter erweist sich Gottes Wort doch gewöhnlich als sehr menschlich und zeitgebunden, und das ist auch gar nicht anders zu erwarten. Wenn wir also eine betont prophetische Aussage, wie Is 7, 14 ff., auch nicht aus rein menschlich-natürlichen Faktoren erklären können, so dürfen wir doch nicht mehr übernatürliche Züge in ihr voraussetzen, als ihre ersten Hörer nach den Zeitumständen und dem Entwicklungsstadium der Messiasidee darin erwarten und verstehen konnten. Wir brauchen gar nicht extremen Richtungen zu folgen, die allen Messianismus in vorexilischen Texten leugnen⁶, um zu erkennen, daß die abrupte Voraussage einer Jungfrauengeburt im 8. Jahrhundert (die später resonanzlos verschwindet) nicht gut zu dem paßt, was an messianischen Erwartungen vor und nach dieser Zeit bekannt ist⁷.

Es soll nun im folgenden nicht der unmögliche Versuch gemacht werden, auf wenigen Seiten eine vollständige Auslegung der Immanuel-Weissagung zu bieten, oder die verschiedenen Lösungsversuche einer kritischen Wertung zu unterziehen: das ist ja wahrlich oft genug unternommen worden und in trefflichen Kommentaren und Abhandlungen nachzulesen. Wir möchten hier nur kurz auf eine Auslegung hinweisen und positiv Gründe dafür zusammenstellen, die zwar nicht neu ist⁸, aber von neueren Exegeten (zu Unrecht, wie wir meinen) weniger ernst genommen wird, weil sie einem nunmehr überholten Stadium der „alle-

⁶ Wie S. Mowinckel in „He that cometh“, Oxford 1956, S. 20.

⁷ Als vorchristliches Zeugnis käme höchstens die LXX-Übersetzung des Wortes *‘almā* Is 7, 14 durch *παρθένος* in Frage; aber auch dies muß durchaus nicht notwendig im Sinne einer „Jungfrauengeburt“ gedeutet werden, wie Mt 1, 23 es versteht.

⁸ Vgl. etwa C. von Orelli, in seinem Kommentar² (1891), S. 37, der sich aber dann doch wieder (ohne Begründung) davon distanziert. Siehe auch meine Ausführungen in „Lebendiges Zeugnis“ 1957 „Von Unserer Lieben Frau“, S. 54 ff.; und L. G. Rignell, Das Immanuel-Zeichen, in *Studia Theologica* 11/1957, 99–119, dessen Abhandlung mir leider erst zugänglich wurde, nachdem ich diese Auslegung jahrelang in meinen Vorlesungen vertreten hatte.

gorischen“ Schriftdeutung zu nahe zu kommen scheint⁹. Aber bevor wir näher darauf eingehen, möchten wir einige Voraussetzungen aufzählen, die wir aus anderen vorhandenen Auslegungen übernehmen, ohne sie hier im einzelnen zu beweisen; man wird sehen, daß es sich fast immer um das handelt, was man den „sensus obivus“ nennen könnte.

I

Voraussetzungen

Eine erste Voraussetzung ist, daß die Kapitel 6—8 (vielleicht abgesehen vom letzten Vers, 8, 23) ein gut erhaltener¹⁰, zusammengehöriger Text aus dem 8. Jahrhundert vor Christus sind. Gründe für spätere Datierung ganzer Abschnitte oder Sätze („Einschübe“; von kurzen Glossen sehen wir ab), z. B. des Schlusses von 6, 13 „Ein heiliger Same wird seine Wurzel sein“¹¹ überzeugen nicht. Damit soll nicht gesagt sein, daß alles, was vorgeht oder folgt, nicht aus der gleichen Zeit stammen könnte; nur halten wir es nicht für sicher, aus Kap. 9 und 11 Rückschlüsse auf Kap. 7 ziehen zu wollen. Man muß auch für Is 1—39 mit Zusätzen aus späterer Zeit und Vorstellungswelt rechnen. Für unsere Beweisführung genügen die Kapitel 6—8, im wesentlichen Kapitel 7.

Eine weitere Annahme ist, daß um diese Zeit keine andere „messianische“ Hoffnung in Israel wirksam ist, als die auf den „Davidbund“ und die Natansweissagung (2 Sam 7, 12—16) zurückgehende. Wir rechnen also nicht mit messianischen Ideen, die sich auf Pentateuch-Texte stützen. Ob solche Ideen im 8. Jahrhundert vorhanden waren, kann hier dahingestellt bleiben; jedenfalls waren sie nicht so geläufig und naheliegend, daß Isaias an sie anknüpfen konnte. Wie weit allerdings die Natansweissagung, diese „älteste messianische Weissagung“¹², im 8. Jahrhundert schon im Sinne echter Messianität aufgefaßt wurde, und nicht nur als wunderbare Wiederkehr politischer Glanzzeit, können wir hier ebenfalls offen lassen; es genügt, daß man eine Zeit besonderer Gottesnähe und Segensfülle erwartete.

Ferner dürfen wir wohl voraussetzen, daß mit dem „Zeichen“ (’ôt, Is 7, 10. 14) ein Beglaubigungszeichen für prophetische Sendung gemeint ist, was immer das Wort in anderen Zusammenhängen sonst noch bezeich-

⁹ „Die allegorische Deutung kommt, weil zu künstlich und abstrakt, nicht in Frage.“ J. J. Stamm, in Theol. Zts. 16/1960, 445.

¹⁰ Von geringeren Textverderbnissen abgesehen, z. B. Is 7, 8, wo offenbar etwas durcheinandergekommen ist.

¹¹ Vgl. Fohrer in ZAW 74/1962: „Darüber hinaus muß einmal festgestellt werden, daß der Gedanke an einen heiligen Rest, der das künftige Gottesvolk bilden und neues Heil erfahren soll, bei Jesaja nicht begegnet“ (1), S. 259.

¹² Vgl. O. Procksch, Theologie des AT (1950) S. 529: „An der Echtheit dieser ältesten messianischen Weissagung ist kaum zu zweifeln.“

nen mag¹³. Ein Prophet muß sich ausweisen, wenn er mit dem Anspruch auftritt, göttliche Offenbarung zu besitzen (vgl. Ex 4, 1—9). Gewöhnlich bestand das Zeichen in einem „intellektuellen Wunder“, der Erfüllung einer Prophetie (vgl. Dt 18, 22), wozu freilich die Rechtgläubigkeit des Propheten als Vorbereitung hinzukommen mußte (Dt 13, 2—6); das heißt, der Prophet erwies sich erst im Laufe der Zeit als wirklich von Gott gesandt. Konnte man aber so lange nicht warten, so blieb nichts übrig als ein physisches Wunder, und ein solches sollte das von Isaias zunächst angebotene „aus der Höhe oder aus der Unterwelt“ ohne allen Zweifel sein (Is 7, 10). Was man damals als beweiskräftiges Himmelswunder hätte erwarten können, dafür haben wir in Gedeons Vlies (Jdc 6, 36 ff.) oder im Sonnenuhr-Wunder des Ezechias (4 Rg 20, 8 ff.) literarische Beispiele. Als dann aber Achaz sich durch seine ablehnende Haltung einer solchen Gunst unwürdig gemacht hatte, mußte man erwarten, daß das von Gott dennoch verheißene Zeichen (Is 7, 14) anderer Art war und in der Linie des bloß intellektuellen Wunders liegen würde, eben der Erfüllung der Ereignisse, die im Rest des Kapitels vorausgesagt werden.

Weiter setzen wir voraus, daß das Wort *'almâ* in Is 7, 14 eine im Heiratsalter stehende junge Frau bezeichnet und mit „junge Frau“ oder ähnlich (frz. *jeune fille*, vgl. Bible de Jérusalem) zu übersetzen ist; denn es ist verschieden von *btûlâ*, der „Jungfrau“ im engeren Sinn. Wenn der Prophet das Wunder einer Jungfrauengeburt hätte ankündigen wollen, so hätte er (von anderen Bedingungen ganz abgesehen) zum mindesten *btûlâ* gebrauchen müssen, um nicht sicher mißverstanden zu werden. Es hat wenig Zweck nachzuforschen, ob *'almâ* an allen Stellen seines Vorkommens tatsächlich eine vor der Ehe stehende Jungfrau ist oder nicht; ausschlaggebend für die Übersetzung ist nicht die „Unterstellung“ (*suppositio*), sondern der Wortsinn (*significatio*)¹⁴. Wir werden aber sehen, daß für unsere Auslegung diese Frage von untergeordneter Bedeutung ist.

Ferner kann kein Zweifel sein, daß das Eintreffen des verheißenen Zeichens (das doppelwertig ist und Unheil enthält für Achaz, Heil für andere) in den Erfahrungsbereich des Königs (bzw. der anwesenden Mitglieder des Königshauses) gehörend gedacht ist: der König selbst wird sehen, was er durch seinen Mangel an Gottvertrauen verscherzt hat, freilich, wenn es zu spät ist. Es geht nicht an, das Zeitelement in der Voraussage als belanglos hinzustellen¹⁵ mit Berufung auf die sog. prophetische

¹³ Vgl. dazu St. Porúbčan, The word *'ot* in Is 7, 14, in: CBQ 22/1960, 144—159.

¹⁴ Vgl. F. Ceuppens, De Prophetiis Messianicis, Roma 1953, S. 196: „*adoleſcentiam exprimit, virginitatem ſupponit.*“

¹⁵ Dies läßt in der sonst ausgezeichneten Studie von H. Junker unbefriedigend: Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isaias, in: Volume du Congrès, Strasbourg 1956, VT Suppl. 4/1957, 181—196, bes. S. 195 f.

Perspektive, d. h. das angebliche Fehlen der zeitlichen Perspektive in prophetischen Aussagen¹⁶. Das Zeichen ist ein Zeichen für Achaz, der im Jahre 727 starb, und es hätte keine Existenzberechtigung, wenn es erst später eintreffen würde. Daß die Geburt des Knaben dem 8. Jahrhundert angehört, ist außerdem durch Is 7, 15—16 klar gefordert, selbst wenn man das Unterscheidungsalter des Knaben auf 20 Jahre heraufücken wollte¹⁷, was ganz unwahrscheinlich ist¹⁸.

Ein weiterer Umstand, der von den Auslegern je nach Bedarf in sein Gegenteil verkehrt wird, ist die Bedeutung der Speise des Knaben: „Von geronnener Milch und Honig wird er leben (bis) zu der Zeit, da er das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen versteht.“ Nicht nur die ausdrückliche Interpretation des Ausdrucks in Is 7, 22 (den Vers als unecht zu erklären, liegt kein Grund vor) und der vielfach belegte Unheilcharakter der Weissagung (s. u.), sondern auch der Wortlaut selbst weisen darauf hin, daß eine Speise der Notzeit gemeint ist: es heißt nicht „Milch und Honig“ (*hālāb û-dbaš*), wie die gewöhnliche Formel lautet¹⁹, sondern (offenbar mit Bedacht) „Dickmilch und Honig“ (*hem'ā û-dbaš*), um den Gedanken an „paradiesische Zustände“ gleich in die rechten Bahnen zu lenken. Ob daneben, gleichsam im Hintergrund, die Gedankenverbindung mit einem anspruchslos glücklichen Nomadenleben beabsichtigt ist, soll dadurch nicht ausgeschlossen sein; die Notzeit soll ja den unschuldigen Immanuel-Knaben möglichst wenig treffen, soll vielleicht sogar eine Zeit religiöser Besinnung heraufführen. Aber von der Paradies-Schilderung von Is 11, 6—9 sind wir, wenigstens literarisch, doch weit entfernt.

Schließlich setzen wir voraus, daß der Text alles zu seinem Verständnis Nötige ausdrücklich enthält. Es liegt kein Grund vor, den Text für lückenhaft und ergänzungsbedürftig zu halten, da eben nicht alle Worte des Propheten mitgeteilt seien oder seine hinweisenden Gesten auf eine etwa in der Nähe stehende Frau hinzuzudenken wären. Gewiß sind die Reden der Propheten, wie wir sie haben, keine Stenogramme ihres Vortrags und vielleicht nicht einmal von ihnen selbst aufgeschrieben, sondern später von Zuhörern oder Jüngern nach dem Gedächtnis wiedergegeben.

¹⁶ J. Coppens (zit. bei Junker, S. 196) meint, ohne die sog. prophetische Perspektive, die Horizonte und geschichtliche Rahmen vermenge, bleibe nichts übrig, als anzunehmen, der Prophet habe sich geirrt.

¹⁷ Vgl. G. W. Buchanan, in: JBL 75/1956, 114—120.

¹⁸ Der Ausdruck *l-da'tô* „zu seinem Wissen“ ist aus dem Zusammenhang temporal, nicht final („ut sciat reprobare...“) zu verstehen (trotz P. G. Duncker in: Sacra Pagina, Bruges 1959, 408—412): „um die Zeit, wenn er versteht...“

¹⁹ Wenn von dem „Land, das von Milch und Honig fließt“, die Rede ist, z. B. Ex 3, 8; gemeint ist wilder Honig, die Armutsnahrung Johannes des Täufers, neben Heuschrecken, Mk 1, 6.

Aber gerade darum dürfen wir annehmen, daß sie alles zum Verständnis Nötige enthalten. Mag sein, daß diese Nachschreiber des Alten Orients sich mehr als wir heute auf ihr mechanisches Gedächtnis verließen. Aber trotzdem werden sie sicherlich beim Niederschreiben auch den Inhalt nach-denkend reproduziert und nichts, was für den späteren Hörer oder Leser gesagt werden mußte, ausgelassen haben. Es ist unwahrscheinlich, daß die Sammlung der Isaias-Reden, die wir heute besitzen, vollständig ist, d. h. daß sie alle Reden umfaßt, die der Prophet gehalten hat. Aber es ist kaum denkbar, daß innerhalb einer zusammenhängenden Perikope, wie dieser, etwas Wesentliches ausgelassen ist, oder daß der Prophet speziell den *'almâ*-Spruch durch nicht mitgeteilte Hinweise vorbereitet hätte; denn die Hinwendung des Gesprächs auf die *'almâ* ist ganz unerwartet und durch die unerwartete Ablehnung des Wunders durch den König bedingt. Sie macht ganz den Eindruck einer plötzlichen prophetischen Eingebung. Jedenfalls kann man den bestimmten Artikel vor *'almâ* nicht als Beweis anführen, daß der König durch ein vorausgegangenes, nicht erhaltenes Gespräch schon gewußt hätte, um welche Person es sich handelte. Was vorausgesetzt werden kann und muß, sind nur die allgemein unter gläubigen Israeliten des 8. Jahrhunderts geläufigen Begriffe und Redewendungen, über die auch wir durch die Heilige Schrift recht gut unterrichtet sind.

II

Literarische Gattung

Wenn wir nun die literarische Gattung der Verse 7, 14 ff. näher betrachten, so kann kein Zweifel sein, daß wir es mit einer eigentlichen prophetischen Weissagung zu tun haben, die in einem geschichtlichen Rahmen steht. Ort und Zeit sind genau bestimmt: Jerusalem zu Beginn des syro-ephrämitischen Krieges (um 735). Die Weissagung hat zunächst den Charakter einer Unheilsverkündigung. Strafandrohung²⁰en allgemeiner Art haben wir auch vorher, in den ersten fünf Kapiteln²⁰, aber diese richten sich gegen Israel oder größere Gruppen des Volkes, und sind die Antwort auf Verfehlungen dieser Gruppen, besonders auf sozialem Gebiet. Da mußte deutlich geredet werden, und wenn ein Gleichnis gebraucht wird, das der gemeine Mann nicht sofort versteht, wie in dem herrlichen Lied vom unfruchtbaren Weinberg (Kap. 5), so wird die Auflösung gleich beigelegt. Die Sprache kann hochpoetisch und reich an Metaphern werden, aber sie ist nicht eigentlich rätselhaft oder absichtlich dunkel. Ganz anders die prophetische Rede des 7. Kapitels. Sie ist die Antwort auf das heuchlerisch verschleierte Mißtrauen eines religiös schwankenden Herrschers.

²⁰ Die allerdings zeitlich nach dem syro-ephrämitischen Kriege einzuordnen sind, wahrscheinlich sogar in die Zeit um 701.

Nach der Ablehnung des Wunderzeichens erwartet man eigentlich eine scharfe Verurteilung und Verwerfung des Königs von seiten des Propheten, wie sie etwa von Samuel an Saul vollzogen wird: „Weil du den Befehl des Herrn verworfen hast, hat auch er dich verworfen, daß du nicht mehr König sein sollst!“ (1 Sam 15, 23). Aber der Prophet hatte sich schon gebunden durch Verheißung des göttlichen Beistandes (Is 7, 5—7); und auch Jahwe hatte sich gebunden durch die Natansweisagung, die durch die Untreue einzelner Herrscher nicht außer Kraft gesetzt werden sollte (Ps 89, 31 ff.). Ebenso notwendig ist freilich ein Strafgericht, sowohl am König wie am ganzen Volk, das sich in anderer Weise schuldig gemacht hat. Beides wird miteinander verbunden in den Reden des siebten und achten Kapitels. In der unmittelbaren Antwort an den König tritt das tröstliche Moment naturgemäß sehr zurück; es ist eigentlich nur verhüllt und absichtlich verschleiert in der Geburt des Immanuel-Knaben enthalten; denn was sonst darauf hinweist: die Voraussage des Untergangs von Damaskus und Samaria, die in Vers 16 zu liegen scheint, steht zum mindesten stark in Verdacht, eine Glosse zu sein²¹ und kommt daher für eine Beweisführung nicht in Frage. Das Land, das verwüstet werden soll, ist im Zusammenhang das Ackerland (*'ādāmā*) des Immanuel-Reiches, also Judas. Andererseits ist es aber unmöglich, auch noch aus dem Namen des wunderbaren Kindes, und damit aus der ganzen Perikope die Heilsweisagung zu eliminieren, indem man für den Namen „Gott-mit-uns“ das deutsche „Gott-steh-uns-bei“ oder „Gott-sei-bei-uns“ (= der Teufel) zum Vergleich heranzieht, und so das Kind zum Unglückskind oder zum mindesten zum zweideutigen Zeichen macht²². Hier hätten wir wieder ein Beispiel, wie man der eigenen Übersetzung zum Opfer fallen kann; denn außerhalb des deutschen Sprachgebietes würden sich kaum derartige Assoziationen eingestellt haben. Da „Immanuel“ an den beiden folgenden Stellen (8, 8 und 8, 10) deutliche Anspielung auf 7, 14 ist, und zum mindesten an der letzteren Stelle ebenso deutlich Heilsbedeutung hat, fordert schon der Zusammenhang Heilsbedeutung auch für den *'almā*-Spruch. Aber schon das Wort von der Gottesnähe selbst, ganz abgesehen vom Zusammenhang, wird stets so eindeutig im positiven Sinne der göttlichen Hilfe gebraucht, daß es sich erübrigt, dafür Beispiele anzuführen. Ebenso abwegig, mit umgekehrten Vorzeichen, ist natürlich auch die vom christlichen Dogma her beeinflusste Vorstellung, die aus „Gott-mit-uns“ eine Voraussage der Gottheit Christi macht: auch hier fehlt es an Einfühlungsvermögen in die Gedankenwelt des 8. vorchristlichen Jahrhunderts. Es kommt nicht darauf an, was die Worte in sich und zeitlos bedeuten k ö n n e n , sondern was sie für die Zeitgenossen Isaias bedeuten mußten.

²¹ Vgl. O. Procksch, Kommentar (KAT, 1930), S. 123 f.

²² Vgl. J. Hempel, „Glaube, Mythos und Geschichte im AT.“, ZAW 65/1953, 137.

III

Auslegung

Durch die bisherigen Erwägungen sind wir nun genügend vorbereitet auf das, was Isaias in der Situation gesagt und gemeint haben kann: wir werden erwarten müssen, daß Is 7, 14 als eine Art Rätselspruch aufzufassen ist. Prophezeiungen pflegen von jeher dunkel zu sein, oft auch aus anderen Gründen, als dies bei den atl. Propheten der Fall ist. Die Griechen wußten mit verstecktem Spott von der Zweideutigkeit ihrer Orakel zu berichten, etwa wenn sie den Krösus auf die Weissagung hereinfallen ließen: „Wenn du den Halys überschreitest, wirst du ein großes Reich vernichten!“ Solch klug berechnende, zweideutige Dunkelheit, die auf alle Eventualitäten paßt, liegt den Propheten Israels fern, denn ihre Botschaft entstammt nicht der eigenen Phantasie. Schon in normaler Lage haben sie eine Vorliebe für die poetische Gleichnisrede: von einem Propheten erwartet man nichts anderes²³. Wenn er seine Bilder und Gleichnisse meist ohne Kommentar läßt, so tut er es in Abhängigkeit von der ihm zuteil gewordenen Offenbarung, damit die Menschen „hören und doch nicht verstehen, sehen und doch nicht erkennen“ (Is 6, 9), wenn sie sich durch ihre Haltung selbst das Verständnis verschlossen haben, sich dessen unwürdig gemacht haben. Die prophetische Gleichnisrede ist aber nicht so dunkel, daß sie auch dem Gutgesinnten verschlossen bleiben müßte. Wir werden also in 7, 14 eine im Rahmen der prophetischen Praxis übliche symbolische Rede vermuten, deren tröstender Inhalt zwar zunächst in Metaphern verhüllt, dann aber auch dem Achaz bei einigem Nachdenken und gutem Willen verständlich sein mußte. Als prophetische Symbole kommen praktisch, wenigstens für die vorexilische Zeit, keine lebenden Personen in Betracht, und selbst in der symbolfreudigen nachexilischen Zeit bedurfte ein „lebendes Symbol“, wie der Hohepriester Josua bei Zacharia, einer deutlichen Interpretation (Zach 6, 11 ff.). Es wäre (von anderen Schwierigkeiten ganz abgesehen) für einen Propheten wie Isaias sicherlich sehr ungewohnt gewesen, auf die Gemahlin des Königs oder seine eigene Gattin oder gar eine in der Nähe stehende Hofdame²⁴ hinzuweisen und dieser ein wunderbares und glückverheißendes Königskind zuzuschreiben. Bei Isaias erwartet man vielmehr eine abstraktere Symbolik.

Wenn wir uns nun in der Rüstkammer der prophetischen Symbolik umsehen, so kommt als mütterliche Heilsbringerin (wenn wir hier einmal vom „Weib“ des Protoevangeliums absehen dürfen, eigentlich nur die

²³ Was man Ezechiel nachredet (Ez 21, 5): „Er tut nichts als Gleichnisse häufen“, ist durchaus keine Eigentümlichkeit dieses Propheten.

²⁴ Es ist unwahrscheinlich, daß bei der orientalischen Zurückgezogenheit der Frau überhaupt Frauen bei der Szene zugegen waren.

Sion-Gestalt in Frage. Keine der mütterlichen Gestalten der israelitischen Geschichte ist, wie etwa Israel/Jakob, David oder Salomon, zu einer geläufigen Personifizierung oder zu symbolischer Bedeutung gelangt²⁵. Die personifizierte Weisheit ist wohl nachexilischen und jedenfalls nichtprophetischen Ursprungs; außerdem hat sie kaum mütterliche Züge. Ein Symbol läßt sich auch nicht für die Gelegenheit gleichsam improvisieren wie eine gewöhnliche dichterische Metapher oder Allegorie. Es ist undenkbar, daß Isaias etwa für den Bedarf das „Haus Davids“ (abgesehen davon, daß *bayt* grammatisch Maskulinum ist) zur symbolischen Figur erhoben und andeutungsweise davon gesprochen hätte. Ein Symbol muß gewachsen sein und allgemeine Vertrautheit besitzen, was beim „Hause Davids“ nicht der Fall ist.

Der übliche und nächstliegende Einwand gegen die Identifizierung der *‘almâ* mit der symbolischen Sionsgestalt ist nun, daß Sion sonst nirgends *‘almâ* genannt wird. Das ist zwar für die uns überlieferte Literatur richtig. Aber das Sion-Symbol ist in keiner Weise an ein bestimmtes Wort, ja nicht einmal an die Namen Sion oder Jerusalem gebunden, da auch das Land oder das Volk Israel zuweilen direkt personifiziert erscheinen, und zwar als mit „Sion“ identische Person²⁶. Es ist überhaupt kein Wortsymbol, sondern ein Realsymbol in Gestalt einer Frau, und tatsächlich werden fast alle Bezeichnungen für weibliche Personen auf die Einheit Sion-Jerusalem-Israel angewandt: *bat siyyôn*, „Tochter“ Sion, *btûlâ*, „Jungfrau“ (vgl. Am 5, 2), *b’ûlâ*, „Gattin“ (vgl. Is 62, 4), *‘iššâ*, „Frau“ (z. B. Is 54, 6), *‘almânâ*, „Witwe“ (Is 47, 8), *‘āhôt*, „Schwester“ (Jer 3, 7 f.), *zônâ*, „Buhlerin“ (z. B. Ez 16, 35), *kallâ*, „Braut“ (z. B. Is 61, 10), *‘ēm*, „Mutter“ (z. B. Hos 2, 4. 7), usw.; auf eine vollständige Aufzählung kommt es hier nicht an. In der vorliegenden Situation war von all diesen Bezeichnungen kaum eine geeignet, Achaz auf die richtige Fährte zu weisen, wenn schon einmal dunkel geredet werden sollte und nicht offen die „Tochter Sion“ beim Namen genannt werden durfte. „Tochter“ allein kommt selten vor und verlangt meist nach einer näheren Bestimmung; *btûlâ* „Jungfrau“ hätte leicht auf den abwegigen Gedanken führen können, das Zeichen in einer jungfräulichen Empfängnis zu suchen; *kallâ* „Braut“ ist zweideutig und heißt auch „Schwiegertochter“; alle übrigen Bezeichnungen waren zu allgemein oder zu speziell. Am ehesten kam noch eben „Maid“ in Frage, also *‘almâ*, denn Sion wurde als blühendes Mädchen vorgestellt, deren Jungfräulichkeit allerdings durch die drastischen Vergleiche Hoseas in Verruf gekommen war.

Die entscheidende Frage ist nun: War die „Tochter-Sion“-Metapher

²⁵ Ansätze dazu sind bei Rachel zu finden, vgl. Jer 31, 15.

²⁶ Etwa Jer 14, 17 („die Jungfrau, die Tochter meines Volkes“); vgl. J. Hempel, in: Theol. Lit. Bl. 2/1922, 100.

für die Zeitgenossen des Isaias, insbesondere für den religiös haltlosen und theologisch wahrscheinlich wenig gebildeten König so geläufig, daß er eine Anspielung darauf, auch wenn sie nicht den gebräuchlichsten Ausdruck dafür verwendete, im gemeinten Sinne verstanden werden konnte? Daß er einen prophetisch „chiffrierten“ Rätselspruch vor sich hatte, wird er wohl gemerkt haben; aber mußte nicht eine „Auflösung“ folgen, wie nach dem Weinbergslied des 5. Kapitels? Zwar hätte es im Sinne des Propheten gelegen, wenn dem König die tröstliche Seite des Spruches ganz dunkel geblieben wäre und nur die Strafandrohung klar zum Ausdruck gekommen wäre; aber Worte sind dazu da, verstanden zu werden, und wir haben Grund anzunehmen, daß auch die tröstliche Seite für ihn recht wohl verständlich war, denn die Sionsymbolik ist uralte und muß ganz geläufig gewesen sein.

Der Ursprung dieser Symbolik ist für uns in Dunkel gehüllt. Wir wissen nicht, wann diese Personifizierung zuerst gebraucht wurde und welchen Sinn sie hatte. Sie scheint auf den ersten Blick Jerusalem mit der von David eroberten Sionsburg als Hauptstadt des Reiches vorauszusetzen, also höchstens bis in die Zeit Davids zurückzureichen. Die Gewohnheit, Städte als „Töchter“ zu personifizieren, die sich nicht nur auf Jerusalem, sondern auch auf Städte anderer Länder bezieht²⁷, ist in der Sprache der Bibel so geläufig, daß sie uns gar nicht mehr als sonderbar auffällt. Dabei bezeichnet der Singular „Tochter“ nicht etwa die weibliche Bevölkerung als Kollektiv; es steht vielmehr für die „Bewohnerschaft“, in der die Männer sicherlich im Vordergrund standen. Sogar der Plural „Töchter“ bezeichnet manchmal die zu einer größeren Stadt gehörigen Nachbarstädte²⁸. Diese Gewohnheit scheint auf Israel beschränkt zu sein, da sie sich m. W. aus der sonstigen altorientalischen Literatur nicht belegen läßt. In Sprachen, die einen Geschlechtsunterschied für unbelebte Dinge kennen, besonders solchen, in denen „Stadt“ ein Femininum ist (wie im Deutschen), fällt sie weiter gar nicht auf. Man könnte sogar versucht sein, sie auf das grammatische Geschlecht des Wortes *'ir* (fem.), „Stadt“, zurückzuführen und damit in die graue Vorzeit, als man anfang, den geschlechtslosen Dingen ein Geschlecht beizulegen. Aber der feminine Gebrauch dieser an sich maskulinen Wortform könnte eher in der weiblichen Personifizierung der Städte seinen Grund haben, als umgekehrt. Aber im Lateinischen werden ja Städtenamen unabhängig von der Wortendung als Femininum behandelt (ohne daß man in der Personifizierung bis zu einer *virgo Roma* vorangegangen wäre). Hier bietet sich natürlich sofort eine mythologische Begründung an: jede Stadt hatte,

²⁷ Z. B. Babel, Is 47, 1 usw.; Sidon, Is 23, 12; Tyrus, Ps 45, 13. Auch nicht nur Hauptstädte, z. B. Gallim, Is 10, 30.

²⁸ Z. B. „Hesbon und alle ihre Töchter“, Num 21, 25.

wie Athen, eine Schutzgöttin, die dann später hinter der Stadt selbst zurücktrat oder mit ihr identifiziert wurde. Die Erklärung hängt aber in der Luft und wird besonders dadurch unwahrscheinlich, daß gerade im mythusfeindlichen Israel diese Spuren besonders deutlich erhalten geblieben wären, während in den mythuspflegenden Nachbarvölkern des übrigen Orients nichts Gleichartiges zu finden ist. Die Frage würde sich auch nur etwas verschieben, denn man hätte zu fragen, warum die Städte alle gerade weibliche Schutzgötter gehabt haben sollen, und endete dann vielleicht bei Bachofens mutterrechtlichen Hypothesen. Entscheidend ist aber, worauf schon hingewiesen wurde, daß diese Symbolik in Israel nicht an die Stadtnamen gebunden ist²⁹, sondern sich auf Landnamen, Völkernamen und synonyme Bezeichnungen erstreckt. Das Attribut *bat*, „Tochter“, findet sich auch vor Edom (Thren 4, 21), Ägypten (Jer 46, 11. 19. 24), Juda (Dan 13, 27; Thren 1, 14); ja, sogar *bat 'ammî*, „Tochter meines Volkes“ = „mein Volk“ ist gebräuchlich (Is 22, 4; Jer 4, 11; 14, 17), obwohl *'amm* „Volk“ sonst durchweg als Maskulinum behandelt wird. Das weibliche Geschlecht von *'ereš* „Land“ kann in diesen Fällen kaum eine Rolle gespielt haben.

Damit wird es überhaupt fraglich, ob das Aufkommen der Sion-Symbolik an die Existenz Jerusalems als Hauptstadt Israels gebunden ist. Möglicherweise ist der Symbolismus (ohne den Namen Sion) älter als die Eroberung der Jebusiterfeste, und bezog sich auf das Volk als Einheit, als Gemeinde (ohne daß dabei das grammatische Geschlecht des Wortes *'ēdā* „Gemeinde“ von Einfluß gewesen sein müßte; *qāhāl* ist Maskulinum!). Dafür spricht auch die Vorstellung „Israels“ als Frau bei Hosea. Für unsere Zwecke ist es aber vollständig ausreichend, wenn wir wissen, ob zur Zeit des *'almā*-Spruches dieser Symbolismus so geläufig war, daß eine Anspielung genügte, um verstanden zu werden. Diese Frage kann mit Sicherheit bejaht werden. Als Beweis genügt die Art der Verwendung des Gleichnisses bei Hosea. Bei ihm finden sich gerade nicht die erstarrten Formeln wie „Tochter Sion“, schon weil er im Nordreich wirkte, sondern das „Haus Israel“ (N. B. *bayt* „Haus“ ist Maskulinum), im Gegensatz zum „Haus Juda“, also das Nordreich, wird als weibliche Gestalt, als Gattin Jahwes und Mutter des Volkes in den lebhaftesten Farben dargestellt. Die Bezeichnung „Tochter Samarias“ kommt nicht vor. Zu beachten ist, daß Hosea von Anfang an das Gleichnis von der negativen Seite zeigt: Israel als die ungetreue Gattin, die Buhlerin und Ehebrecherin. Daß Israel einst die Ehe mit Jahwe geschlossen hat und eine Zeitlang treu war, wird eher vorausgesetzt als offen zum Ausdruck gebracht; es gilt als bekannt. Gleich im ersten Vers heißt es: „Das Land ist abgefallen und zur Dirne geworden“, was offenbar voraussetzt, daß es vorher rechtmäßige

²⁹ Vgl. auch Nöldcke, ZDMG 40, 169.

Gattin war. Die ganze Darstellung erweckt nicht den Eindruck eines zufälligen rhetorischen Vergleichs, den Hosea frei erfunden hätte, und für den auch ein treuer (bzw. ungetreuer) Diener oder Sohn hätte eintreten können, sondern eine längst gebräuchliche Allegorie, die vom Propheten nur nach der negativen Seite hin abgewandelt wird und gerade dadurch ihre erschütternde Wirkung bekommt. Es ist kaum denkbar, daß der Prophet eines Tages Israel mit einer Dirne vergleicht, wenn für die Zuhörer das „Volk“ als Braut und Gattin Jahwes nicht schon eine geläufige Vorstellung gewesen wäre. Seine Gleichnisrede stellt somit schon ein recht fortgeschrittenes Stadium der religiösen Ehesymbolik dar und setzt einen hohen Grad von Vertrautheit mit dieser Symbolik bei der Zuhörerschaft voraus, durch die seine Worte und symbolischen Handlungen überhaupt erst recht verständlich werden.

Natürlich stellt sich auch hier wieder die Frage ein, wie denn diese Ehesymbolik entstanden sein kann, wenn Hosea sie nicht erfunden hat. J. H e m p e l sieht darin eine Historisierung und Profanisierung eines Gotteshochzeitsmythus, der bei den heidnischen Nachbarn Israels allgemein verbreitet gewesen sei³⁰. Anstelle der ursprünglichen Göttin, für die im Jahwismus kein Platz mehr war, sei das Volk als Gattin des Gottes getreten. Die Voraussetzungen, die für eine solche Annahme zu machen sind, entbehren nun freilich jeder dokumentarischen Grundlage. Soweit unsere Quellen zurückreichen, ist Israels offizielle Religion immer den Mythen abgeneigt und monotheistisch gewesen. Die Quellen vermeiden sogar sorgfältig das Wort „Göttin“, das ohne Zweifel auch im Alt-hebräischen existierte. Wenn wir trotzdem eine polytheistische Periode mit Göttinnen und Götterhochzeiten in Israel annehmen wollten, so müßte zu irgendeiner Zeit einmal der Übergang zum Jahwismus erfolgt sein, und zwar vor der Landnahme; denn nach der Landnahme waren im Volk höchstens entgegengesetzte Tendenzen (zum Polytheismus) am Werke. Hosea selbst verlegt den Abschluß der „Ehe“ zwischen Jahwe und Israel in die Zeit des Auszugs aus Ägypten (Hos 2, 17), d. h. in den Bundesschluß am Sinai; aber es ist zweifelhaft, ob man sich damals schon einer solchen Symbolik bewußt war. Die Bündnisse mit Jahwe, wie sie in den älteren Quellen dargestellt werden, scheinen eher ein politisches Bündnis zum Vorbild genommen zu haben als eine Eheschließung. Man kann sich auch schlecht vorstellen, wie anstelle einer individuellen Göttin ein Kollektiv, das „Volk“, hätte eintreten können, wenn dieses Kollektiv in der Vorstellung der Leute nicht schon irgendwie als weibliche Person symbolische Gestalt angenommen hätte. Personifizierung des Volkes und Ehesymbolik gehören eng zusammen, und es läßt sich nicht entscheiden, welchem der zeitliche Vorrang einzuräumen ist. Solange wir aber auf dem

³⁰ Vgl. ZAW 65/1953, 115 ff.

festen Boden der Quellen bleiben, läßt sich keines der beiden Phänomene aus der Mythologie herleiten.

Ebensowenig läßt sich mit Bestimmtheit sagen, wann der Sinai-Bund zuerst als Eheschließung zwischen Jahwe und Israel aufgefaßt worden ist. Da für Hosea diese Interpretation mehr eine Sache der Voraussetzung als der direkten Aussage ist, und andererseits die Personifizierung Sions im Südreich des 8. Jahrhunderts ohne erläuternde Beifügung bei den Propheten in Gebrauch ist (vgl. Is 1, 8; 10, 32; Mich 1, 13; 4, 8), so haben wir ein gewisses Recht, den Ursprung der religiösen Ehesymbolik in Israel vor der Reichstrennung anzusetzen, da eine solche Vorstellung kaum unabhängig voneinander in den getrennten Reichen entstanden oder bei einem der feindlichen Brüder vom andern übernommen worden wäre. Außerdem kennt auch Isaias die Gestalt der Ehebrecherin (*zōnā*) Sion (Is 1, 21), ohne daß eine Abhängigkeit von Hosea anzunehmen wäre; nach ihm war die etwas berüchtigte Richterzeit die Zeit der (ehelichen) Treue „Sions“, d. h. Israels (1, 26). Daß er die Symbolik nach dieser Richtung nicht ausführlicher entwickelt, mag an der zufälligen Auswahl seiner Predigten liegen, die auf uns gekommen sind. Nach dem Gesagten haben wir aber solide Gründe für die Annahme, daß zu seiner Zeit die Sion-Symbolik zum allgemein vertrauten religiösen Ideengut gehörte, und daß der König, wenn er den Propheten in einem höchst feierlichen und geheimnisvollen Orakel von „der Maid“ reden hörte, kaum auf einen anderen Gedanken kommen konnte, als den, daß eben die „Tochter Sion“ gemeint sein mußte. Der Artikel vor *‘almā* findet bei dieser Deutung seine volle Erklärung, während er bei allen anderen Auslegungen gezwungen wirkt.

Das symbolische Verständnis der Weissagung erfährt eine Bestätigung durch weitere Erwägungen. Da ist zunächst der Umstand, daß Sion nicht nur als Maid und Jungfrau vorgestellt wurde, sondern daß diese Symbolik auch in der Richtung der Mutterschaft ausgebaut erscheint, so daß für die Geburt eines Kindes der Boden vorbereitet war. Auch diese Seite des Gleichnisses liegt schon bei Hosea vor (2, 4. 7; 4, 5). Das Kollektiv „Israel“ ist die Mutter der einzelnen Israeliten (vgl. 2, 4 und 7: „eure Mutter“), insbesondere der Priesterschaft, 4, 5: „Ich will deine, d. h. des Priesters, d. h. der ganzen Priesterschaft, Mutter, d. h. die ganze Nation, vernichten“³¹. Besonders sind es aber spätere Texte, in denen diese Mutter-symbolik weiter ausgestaltet erscheint (was nicht besagt, daß diese Ausgestaltung erst spät vollzogen wurde). Vor allem ist es der zweite Isaias, der uns die Zeit des Exils als die unfruchtbare, kinderlose Zeit Sions darstellt, nachdem es seinen Gemahl Jahwe treulos verlassen hatte. Die

³¹ Es ist üblich, diese Erwähnung der „Mutter“ wegzukorrigieren; es bleibt fraglich, mit welchem Recht.

Zeit der Befreiung dagegen, die einem neuen Brautstand gleichkommt, ist zugleich eine Zeit neuer Fruchtbarkeit: „Wer hat mir diese da geboren, da ich doch kinderlos und unfruchtbar war?“ ruft Sion erstaunt aus (Is 49, 21; vgl. 49, 17—50, 1). „Die Söhne der Verlassenen sind zahlreicher, als (früher) die der Verehelichten“, spricht der Herr; und es war eine wunderbare Geburt, ohne Wehen (vgl. Is 54, 1—7). Auffallend und ohne bewußte Anspielung auf Is 7, 14 kaum zu erklären ist dann besonders die Vermengung individueller und kollektiver Symbolik in Is 66, 7—14: „Ohne Schmerzen hat sie geboren; ehe noch Wehen sich einstellten, ist sie eines Knaben genesen! Wer hat so etwas je gehört, wer dergleichen je gesehen? Kann denn ein Land an einem Tag zur Welt gebracht, ein Volk mit einem Mal geboren werden? Doch Sion kam kaum in Wehen, da hatte es schon seine Kinder geboren!“ Man erwartet am Anfang (wie Is 7, 14!) eine etwas deutlichere Einführung des Subjekts, und manche Übersetzungen nehmen das folgende „Sion“ voraus oder fügen (nach Mich 5, 2) „die Gebärende“ statt „sie“ ein; aber solch eine Deutlichkeit wirkte offenbar platt und war überflüssig, da jedermann verstand, was ein Prophet damit sagen wollte. Aufschlußreich ist ferner, daß neben einer Mehrzahl von Söhnen das „neugeborene“ Volk in der symbolischen Gestalt eines einzelnen Knaben erscheint, der mit „Land“ (*'eres*) bzw. „Volk“ (*gôy*) ohne weiteres gleichgesetzt wird. Wenn hiermit kein Hinweis auf den Immanuel-Knaben beabsichtigt ist, so zeigt sich zum mindesten, wie nahe der Gedanke lag, als Kind der symbolischen Gestalt der „Tochter Sion“ keine jüngere „Tochter“ einzuführen, sondern einen Sohn, dessen Männlichkeit noch eigens durch die Wahl des Wortes (*zākār*) unterstrichen wird. Wahrscheinlich aber denkt der Verfasser hier nicht bloß an das „Land“ oder das „Volk“, das in symbolischer Sprache als Weib erscheinen mußte, sondern auch schon an ein Individuum, den idealen König des neuen Volkes.

In diesem Zusammenhang darf auch auf Psalm 87 (86) hingewiesen werden, dem man mit Recht die Überschrift „Sion, die Mutter aller Völker“ gegeben hat. Wenn auch die Bezeichnung „Mutter“ nicht vorkommt³², so ist die Mutterschaft Sions doch klar und gleichwertig zum Ausdruck gebracht, freilich in einem ganz neuen Stadium, das die Enge völkischer Begrenztheit sprengt. Die Ideenverwandtschaft mit Deutero-Isaias läßt sich nicht leugnen.

Ein weiterer Hinweis, der die Mutter des Immanuel mit der symbolischen Personifikation des Volkes verknüpft, liegt in dem Umstand ihrer Schwangerschaft und Niederkunft. Wir kommen hiermit zum zwei-

³² Die Lesart der LXX in Ps 87, 5 (vgl. Augustinus in Brev. Rom. 2. Febr. Lect. 4), so passend sie auch sein mag, ist nicht ursprünglich; vgl. Bibl. Zts. 7/1963, 104 ff.

ten Thema, ja, dem Hauptthema der Weissagung, die in erster Linie eine Strafandrohung ist. Nicht nur der ganze Rest des 7. Kapitels handelt von schweren Heimsuchungen, die das Land durchmachen muß, sondern die Unheilsverkündigung ist schon in den Immanuel-Spruch mit hineingenommen, ja, der ganze Rest des Kapitels ist eigentlich nichts anderes als eine detaillierte Auslegung der „Wehen“, in denen sich die „Tochter Sion“ befindet und die in dem Ausdruck „schwanger und gebärend“ (*hārâ w-yōledet*) 7, 14 für die Zuhörer durch die Situation deutlich genug ausgedrückt war. Der Ausdruck wird gewöhnlich übersetzt „sie wird empfangen und gebären“ („concipiet et pariet“), und diese Übersetzung ist nicht gerade falsch. Sie ist aber irreführend, als ob das Eintreffen dieser Voraussage in ferner Zukunft liegen könnte. Das hebräische Partizip hat neben dem präsentischen Sinn (den es auch haben kann) oft einen futurischen, besonders wenn es, wie hier, mit „siehe“ (*hinnê*) eingeleitet wird. Diese Redewendung besagt aber, daß die Geburt nahe bevorsteht und gleichsam schon als gegenwärtig betrachtet wird³³. Am besten trägt man diesem Rechnung, indem man die Schwangerschaft mit dem Präsens, die Niederkunft mit dem Futur wiedergibt: „Sie ist schwanger und wird gebären.“ Das ist zwar noch nicht gleichbedeutend mit „Wehen“, war aber durch die Umstände in diese Richtung gewiesen, nachdem die Zuhörer einmal verstanden hatten, daß es sich um das bedrängte Jerusalem handelte.

Die bildliche Redewendung von den „Geburtsschmerzen“ ist in der prophetischen Sprache sehr geläufig und besonders beliebt in Verbindung mit der messianischen Zeit. Zu vergleichen sind folgende Stellen: Hos 13, 13: „Wehen einer Gebärenden (*heblê yōlēddâ*) sind über ihn (= Ephraim = Israel!) gekommen; aber das Kind selbst (= das was geboren werden soll) ist nicht weise; es stellt sich nicht zur Zeit am Muttermund ein“³⁴. Dasselbe Bild und dieselbe seltene Vokabel findet sich in der Dublette Is 37, 3 = 4 Rg 19, 3: „Eine Zeit der Bedrängnis, der Züchtigung und Schmach ist heute; die Kinder (Plural!) sind bis zum Muttermund gekommen, aber es fehlt die Kraft zu gebären.“ Ebenfalls bei Isaias (13, 8): „Alle sind in Bestürzung; Qualen und Wehen (*hābālîm*) haben sie (die Männer!) gepackt; wie ein Weib in Geburtsnöten winden sie sich.“ Ähnliche Vergleiche siehe Is 21, 3; 26, 17; Isaias scheint eine Vorliebe für diese Metapher zu haben, aber auch spätere Propheten machen davon Gebrauch, und meist ist die Gebärende das symbolische Sion. Jer 4, 31: „Geschrei

³³ Vgl. Gesenius-Buhl, Hebr. Handwörterbuch, s. v. *hinnê*.

³⁴ Der Text scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Ephraim selbst als „unverständiger Sohn“ hingestellt werden soll. Der Ausdruck „Muttermund“ (*mašbēr*; eigentlich „Bruch“; die Verwechslung mit *mišbār* „Brecher“ = große Welle, war leicht gegeben) kommt nur dreimal im AT vor, s. u., und war für Anspielungen sehr geeignet, s. u.

höre ich, wie von einem Weib in Kindesnöten, Angstrufe wie von einer Frau, die ihr erstes Kind zur Welt bringt, das Geschrei der Tochter Sion (!), die da stöhnt und die Hände ringt.“ Jer 13, 21: „Werden dich nicht Wehen (*hābālīm*) überkommen (Jerusalem!), wie ein Weib in Geburtsnöten?“ Jer 22, 23: „Die du jetzt auf dem Libanon thronst (Jerusalem!), ... wie wirst du stöhnen, wenn Wehen (*hābālīm*) über dich kommen, wie Qualen über ein Weib in Kindesnöten!“ Weitere Belege erübrigen sich, vgl. Jer 30, 6; 49, 24 (Damaskus!); 50, 43; Mich 4, 8—10 (s. u.).

Unter diesen Umständen ist es weiter nicht zu verwundern, daß diese Metapher in der späteren jüdischen Tradition zum festen Bestandteil der messianischen Erwartung geworden ist. Man sprach geradezu von den „Wehen des Messias“ (*heblē šel māšiah*) und verstand darunter die schweren Bedrängnisse, die nach den Ankündigungen der Propheten der Ankunft des Messias unmittelbar vorausgehen würden und aus denen gleichsam der Messias geboren würde³⁵. Von Rabbi Eliezer (um 90 n. Chr.) wird der Ausspruch überliefert: „Wenn ihr den Sabbat gut beobachtet, werdet ihr vor drei Übeln bewahrt bleiben: den Wehen des Messias, dem Tage Gogs und dem Tage des großen Gerichts.“ Neuerdings haben die in Qumran entdeckten Texte ein erstaunliches Beispiel für diese bilderreiche Sprache geliefert, mit der die eschatologische Katastrophe geschildert wurde:

„Ich bin in Bedrängnis wie ein Weib, das zum erstenmal gebiert, wenn Schmerzen über sie kommen und Wehen (*hebel*) den Muttermund („Bruch“) verkrampfen, den Leib der Gebärenden zum Winden bringen.

Denn Kinder sind gekommen bis zu den „Brechern“ des Todes, und die mit einem Manne (*geber*) schwanger geht, ist bedrängt in ihren Wehen (*hābālēhā*).

Denn durch „Brecher“ des Todes läßt sie den Knaben (*zākār*) entkommen, durch Wehen (*heblē*) der Unterwelt bricht er vor aus dem Mutterleib, der Wunderbare Ratgeber mit seiner Heldenkraft (Is 9, 5), entrinnt ein Mann (*geber*) aus den „Brechern“ ...³⁶“

Alles weist darauf hin, daß diese Vorstellungsweise in dem bedrängnisreichen Jahrhundert des Isaias aufgekommen ist, wenn auch der Fachausdruck aus späterer Zeit stammt. Nach dem Neuen Testament wird die zweite Ankunft des Messias durch ähnliche Katastrophen eingeleitet, vgl. Mt 24, 8: „Dies alles sind nur die Anfänge der Wehen (ὥδὼν).“

³⁵ Die Belege finden sich gesammelt bei Strack-Billerbeck, I, 950 ff. und IV, 977 ff.

³⁶ *Hodayot* Kol. 3, Zeile 7 ff.; nach A. M. Habermann, *Mgillōt Midbar Yhūdā*, Jerusalem 1959, S. 117. Man beachte die vielfachen Wortspiele mit „Bruch“ — „Brecher“, die in Is 66, 9 ihr Vorbild haben: „Sollte ich es denn bis zum „Bruch“ kommen lassen, aber die Geburt nicht zu Ende führen? spricht der Herr; oder sollte ich, der gebären läßt, die Geburt verhindern?“

Die Allegorie war wie keine andere geeignet, vom Propheten in der vorliegenden Situation herangezogen zu werden, denn Wehen sind wesentlich doppelwertig: der Schmerz mag noch so groß sein, er führt (normalerweise) zu neuem Leben, zur Geburt eines Menschen. „Wenn die Frau gebären soll, ist sie traurig, weil ihre Stunde gekommen ist; hat sie aber das Kind geboren, so denkt sie nicht mehr an die Drangsal aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist“ (Joh 16, 21). Gott will nicht den totalen Untergang, er will die Rettung des Sünders, und der Restgedanke ist so alt wie die prophetische Predigt überhaupt. Daß Isaias seinen Sohn mit dem symbolischen Namen „Ein-Rest-kehrt-um“ (*š'ar yāšûb*) zur Szene mitgenommen hat, ist natürlich nicht umsonst gesagt, wenn er auch später nicht mehr erwähnt wird. Eine Prüfungszeit war unvermeidlich, hatte schon begonnen; aber der König hätte durch demütiges Vertrauen statt wiederholter Dezimationen (vgl. Is 6,12 f.) mit einer einzigen gelinden davonkommen können. Der Akzent mußte daher auf dem Unheil liegen, doch durfte das Heil nicht unerwähnt bleiben. Das ist der Fall, wenn man Is 7,15—25 als Auslegung des Immanuel-Spruches versteht. Die „junge Frau“ tritt ganz zurück, sie wird nicht mehr erwähnt. Die Idee der Wehen wird in die geschichtliche Wirklichkeit übersetzt. Man könnte die ganze Antwort an den König in folgender Weise umschreiben: „Das Land ist in der Lage einer Schwangeren, und die bevorstehenden Geburtswehen werden größer sein, als es hätte sein müssen. Aber trotz allem wird etwas Tröstliches daraus hervorgehen: ein kleiner, aber gottverbundener Rest; nur du, o König, wirst nicht dazu gehören.“

Wir kommen damit zum dritten allegorischen Element des Spruches und seiner Deutung: dem Knaben Immanuel. An sich könnte man meinen, daß hier kein Problem mehr vorliegt: Wenn „Sion“ die Mutter ist, dann fordert die Logik der Allegorie, daß auch das Kind ein Symbol kollektiver Art ist, eben der „Rest“, auf den der Leser schon genügend vorbereitet ist (vgl. Is 6, 13; 7, 3). Zweifellos ist das auch der nächste, sozusagen der Oberflächen-Sinn. Darauf weist nicht nur die ganze Anlage der Perikope, sondern auch einzelne Parallelen wie die Verwandtschaft des Namens „Gott-mit-uns“ mit dem Namen des Isaias-Sohnes „Ein-Rest-kehrt-um“ und dem Ausdruck „ein heiliger Same“, mit dem der Rest des Volkes bezeichnet wird. Heiligkeit und Gottesnähe sind ja fast Synonyme; und der Rest, welcher „umkehrt“, besonders, wenn es der Rest eines sündigen und strafwürdigen Volkes ist, kann kaum anders verstanden werden als „reumütig zu Gott heimkehrender Rest“, wie Is 10,21 sachlich richtig kommentiert: „Ein Rest kehrt um, ein Rest von Jakob zum Helden-

gott³⁷.“ Die Gleichung Immanuel-Knabe = Rest wird übrigens ausdrücklich vollzogen in Is 7, 22 in Verbindung mit 7, 15: Beide essen die gleiche Nahrung der Notzeit, nicht, weil Immanuel einer der Geretteten ist, sondern weil er mit dem Rest identisch ist, und Vers 22 nur eine „Auflösung“ von Vers 15 ist. Andere Auslegungen verkennen die prophetische Gleichnisrede.

Trotzdem ist die Identität keine ganz problemlose und adäquate. Da ist zunächst die Schwierigkeit, daß der „Rest“ als Kollektiv-Symbol nicht konventionell geläufig war, wie etwa „Israel“ oder sonstige Namen von Stammeseponymen und Hauptstädten. Man konnte eben nicht jeden beliebigen Teil eines Volkes nach Bedarf in dieser Weise personifizieren oder gar zur *corporate personality* machen. Man konnte das nur, wenn etwa der Gedanke dahinter stand, daß dieser Rest das „eigentliche“ und „wahre“ Sion oder Israel ist, also in gewissem Sinne das Ganze.

Ferner ist es gar nicht selbstverständlich, daß das Kind des symbolischen Sion ein Knabe (*bēn*) sein muß. Ezechiel läßt die Mutter (deren Name nicht genannt wird, wahrscheinlich weil sie „Israel“ heißen müßte) zwei Töchter mit symbolischen Namen haben, Ohola und Oholiba (= Samaria und Jerusalem; Ez 23); und so könnte auch Isaias die Kommunität der Geretteten eine Tochter, *Immahel*, „Gott-mit-ih“, genannt haben, wenn er wirklich nur an die Restgemeinde gedacht hätte. Das grammatische Geschlecht von *š'ar* „Rest“ kann nicht entscheidend gewesen sein³⁸, und auch der Gedanke an „Jakob/Israel“ kann nicht ausschlaggebend gewesen sein, denn diese symbolisieren das Ganze, keinen heiligen Rest. Hier fügt sich aber nun ganz natürlich die Natanweissagung ein, die einen zweiten „David“ kennt; und dieser könnte schon eher die Rolle einer „kollektiven Persönlichkeit“ spielen. Der davidische Messias ist außerdem der „Sohn“ *κατ' ἐξοχήν*; was der erste David von sich nicht gesagt hätte, gilt von ihm: „Ich, Jahwe, werde sein Vater sein, und er wird mein Sohn (*bēn*) sein“ (2 Sam 7, 14).

Man hat oft darauf hingewiesen, daß kein Vater des Kindes genannt wird und daß entgegen dem damaligen Brauch³⁹ die Mutter (nach der richtigen Erklärung der seltenen Wortform) dem Kinde den Namen zu geben hat. Dieser Umstand erklärt sich bei der allegorischen Auslegung ganz von selbst. Als symbolischer Vater und Namengeber käme eben höchstens Jahwe in Frage, als Gemahl Sions. Aber die sonst übliche Vatersymbolik (vgl. Jer 3, 4; Is 63, 13; usw.) wird, wohl aus Gründen der

³⁷ Weniger wahrscheinlich ist der Gedanke der Rückkehr aus dem Exil; noch andere Deutungen („Wieder handelt es sich um einen Rest“) kommen nicht in Frage.

³⁸ Ihm stand auch ein Femininum, *š'êrit*, „Rest“, zur Verfügung.

³⁹ Vgl. O. Procksch, Kommentar (KAT 1930), S. 122, u. a.

Ehrfurcht, nie im Zusammenhang mit der Ehesymbolik verwendet. Bei jedem „realen“ Abstammungsverhältnis (im Gegensatz zum symbolischen) würde man in Israel zuerst nach dem Vater gefragt haben. Selbst die Mutter des ersten David kennen wir nicht, die doch ein prächtiges Symbol der Messiasmutter abgegeben hätte⁴⁰. In unserem Falle erübrigte sich die Frage nach der Vaterschaft durch die Symbolik und die Bezeichnung des Kindes als „Sohn“.

Kann nun nicht auch in der allegorischen Deutung dies der primäre Sinn des „Knaben“ sein, eben die individuelle Gestalt des eschatologischen Königs aus dem Hause David? Wir glauben, daß dies nicht nur *a posteriori*, wegen der wesentlich zeitgebundenen Zeichenfunktion, unmöglich ist, sondern auch *a priori* unwahrscheinlich ist. Die Gedankenverbindung von Sion als Mutter des königlichen Messias ist nirgends zu belegen. Wenn Sion Mutter ist, so ist sie Mutter von Völkern. Über die Herkunft des endzeitlichen David mütterlicherseits scheint man sich keine Gedanken gemacht zu haben. Auch durch logische Schlußfolgerungen ist da nichts auszumachen über den von Isaias gemeinten Sinn des Knabensymbols. Allzu verschieden sind die (ganz deutlich individuellen) Messias-Gestalten von Is 9 und 11 von dem so menschlichen und notleidenden Immanuel der Achaz-Szene, trotz ihrer unleugbaren Beziehung und Ähnlichkeit, die (eigentlich nur) in dem Kindesalter beider liegt. Sie sind so verschieden, daß wir mit der Möglichkeit einer späteren Um-Interpretation, sei es auch nur durch Isaias selbst, zu rechnen haben. Ohne Zweifel eignete sich die Immanuel-Gestalt vorzüglich zu allerlei messianischen Anspielungen, Kombinationen und Neuauslegungen, wie sie im Alten Testament gang und gäbe sind.

Eine solche Neuauslegung liegt vor in der Michäa-Stelle 4, 8—5, 14, auf die wir jetzt kurz eingehen müssen. Nicht die Tatsache, daß darin die Messias-Hoffnung klar zum Ausdruck kommt, sondern das fortgeschrittene und vielschichtige Stadium dieser Hoffnung lassen Zweifel an der Autorschaft des Moraschtiten aufkommen⁴¹. Das Königtum ist von der Tochter Sion gewichen (4, 8), die babylonische Gefangenschaft ist bittere Wirk-

⁴⁰ Hier liegt eine beachtliche Schwierigkeit für die messianische Deutung im direkten Wortsinn: Damit man die geheimnisvolle *'almā*-Gestalt im Sinne der leiblichen Mutter des Messias hätte deuten können, müßten die psychologischen Voraussetzungen einer solchen Deutung, ein gewisses Interesse an der Messias-Mutter, vorgelegen haben; zum mindesten hätte der Begriff schon bekannt und vertraut gewesen sein müssen (das fordert auch der bestimmte Artikel vor *'almā*); aber für solch eine Voraussetzung lassen sich keine Belege erbringen.

⁴¹ Nach der Bible de Jérusalem wäre 4, 1—5, 14 den Herausgebern des Buches zuzuschreiben; und selbst wer annähme, daß diese Stücke aus der Zeit des Königs Ezechias stammen, muß zugeben, daß der Immanuel des Wortsinns längst geboren war.



lichkeit geworden (4, 10). Wieder einmal liegt Sion in Kindesnöten (4, 9 f.), aber mit der „Gebärenden“ von 5, 2 ist sie nicht identisch. Der Verfasser nimmt zwar sicher Bezug auf Is 7, 14; aber das, was geboren wird (der überlieferte Text sagt nichts von einer Kindesgestalt, die bei Isaias so wesentlich ist), ist ein gewaltiger Herrscher, der den heimkehrenden Rest Israels weidet in der Kraft Jahwes, und von diesem Rest unterschieden wird. Er geht nicht aus Sion hervor, sondern aus Ephrat/Bethlehem, denn die geschichtliche Dynastie Davids ist gefallen, und der neue David ist, wie der erste, in Bethlehem zu suchen: die symbolischen Bindungen überwiegen die blutsmäßigen. Wer seine Mutter ist, weiß der Verfasser nicht; die „namenlose Frau“ (ohne Artikel: *’ad ’et yōlēdā yālādā* heißt: „bis zu der Zeit, daß jemand, d. h. irgendein Weib, geboren hat“, wie arab. *qāla qā’ilun* „sprach ein Sprechender“ = jemand sprach) mag eine Anspielung auf die *’almā* sein; sie hat aber weder deren zeitliche Bestimmtheit noch deren symbolische Sinnfülle. Es ist einfach die Mutter des künftigen David in sehr unbestimmter, geheimnisvoller Andeutung. Der Verfasser hat die Bestimmtheit der *’almā* nicht erkannt und interpretiert sie schon im später üblichen Sinn.

Besser, ja ganz richtig (d. h. wortsinngetreu) ist die Interpretation von Is 7, 14, die Is 66, 7—9 zugrunde liegt, obwohl hier gerade eine negative Abwandlung des Immanuel-Spruches vorzunehmen war: Die neue Schwangerschaft Sions ist wunderbarerweise ohne Wehen in die Niederkunft übergegangen (vgl. oben): Das Kind ist kein König, sondern ganz klar der aus Babel heimkehrende Rest (vermehrt durch Proselyten aus allen Völkern, vgl. Is 49, 21 f.; 54, 1—3), und doch wird zugleich die messianische Nebenbedeutung betont durch die Wahl des Wortes „Manneskind“ (*zākār*, statt *bēn*, was einfach als „das Kind“ hätte aufgefaßt werden können). Der Verfasser war noch imstande, die anspielenden Bilderreden der älteren Prophetie nachzuempfinden, ohne die sicher auch zu seiner Zeit schon vorhandene Ausdeutung auf den individuellen Messias ausdrücklich einzutragen.

Daß im 8. Jahrhundert Jahwes symbolischer „Sohn“ nicht nur der endzeitliche Davidide, sondern auch das Kollektiv „Israel“ sein konnte, dafür läßt sich auch Hos 11, 1 anführen: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb; aus Ägypten habe ich meinen Sohn berufen.“ Die Befreiung aus Ägypten wiederholt sich viele Male in der Geschichte Israels; und auch die Zeit des Immanuel-Knaben war eine neue Jugendzeit Israels in Gottesnähe und Wüste (vgl. Is 7, 25; Hos 2, 16), nachdem die Assyryer abgezogen waren (vgl. 2 Chr 28, 20 ff.). Nicht nur von einem König, sondern auch von der Restgemeinde kann ferner gesagt sein, daß die Feinde „die ganze Breite deines Landes, o Immanuel“, überfluten (Is 8, 8).

Wenn wir nach alledem das Verhältnis des mit „Immanuel“ bezeich-

neten Restes zu dem darin angedeuteten eschatologischen König zusammenfassend auf eine Formel bringen wollen, so bietet sich kein besserer Vergleich an, als der des Samens oder Keims (vgl. Is 6, 13): der Messias ist mit dem Knaben nicht adäquat identisch, aber er ist in ihm keimhaft enthalten. Das erlaubt uns, die zeitliche Zugehörigkeit der beiden zu trennen: Während der Knabe als „Rest“ und Zeichen an die Zeit um 730 gebunden ist, bleibt die Zeit für die in ihm schlummernde Herrschergestalt unbestimmt. Vielleicht müssen viele Dezimationen, Befreiungen und Wüstenzeiten über Israel ergehen, ehe der ersehnte neue David erscheint. Das Verhältnis ist nicht eigentlich das eines Typus zum Antitypus, es ähnelt eher dem von Leib und Haupt oder auch dem von Stamm und Eponym. Das neue Israel ist verkörpert im Messias, ist ganz in seiner Person enthalten, und umgekehrt. Auf die Frage, ob nach dieser Auslegung eine messianische Prophetie vorliegt, können wir nur distinguierend antworten: Die Person des Messias ist nicht unmittelbar und primär als solche vorausgesagt, aber keimhaft eingeschlossen in seiner Wurzel, und dies nicht im typischen oder sonstwie geistlichen Sinn, sondern im Wortsinn.

Ganz ähnlich hat auch die Antwort auf die mariologische Frage zu lauten. Hier gibt uns das Neue Testament eine treffende Auslegung und Formulierung. Obwohl der Verfasser der Apokalypse offensichtlich ganz verschiedene prophetische Stellen des Alten Testamentes kombiniert und abwandelt, können wir doch mit Sicherheit sagen, daß für die Sonnenfrau des 12. Kapitels nicht nur Gen 3, 15 und andere Stellen, sondern auch Is 7, 14 die Materialquelle abgegeben hat. Ein „Zeichen am Himmel“ war es, das dem Achaz angeboten wurde; eine Frau in Kindesnöten wurde ihm vorgestellt. Aber während das Kind in der Apokalypse schon ganz eindeutig die Züge des Messias angenommen hat, und die Feinde zu überirdischen Gewalten geworden sind, ist die Frau unmittelbar und primär, trotz aller verzweifelten Auslegungsversuche, doch ohne Zweifel noch das Symbol der in Wüste und Verfolgung leidenden Gemeinde. Die Identität ist aber auch hier keine adäquate. Es ist höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser in seiner geheimnisvollen Sprechweise ebenso andeutungsweise die Mutter Jesu darin einschließen wollte, wie Isaias den Messias im Immanuel-Knaben. Maria ist nicht nur ein Symbol oder Typus der Kirche⁴², sie ist weit mehr, ist gleichsam ihre Verkörperung. Ob der Verfasser der Apokalypse mehr an die „Alte Kirche“, die Synagoge, als Mutter des Messias gedacht hat, oder ob er das neue Israel zur Messiasmutter umdeuten wollte, läßt sich schwer entscheiden; die Bilder durch-

⁴² Es sei denn, daß man diesem Wort eine ganz spezielle Bedeutung beilegt und nicht nur die Idee eines geschichtlich bedingten „Vorbildes“ darin sieht. Vgl. O. Semmelroth, Urbild der Kirche, Würzburg 1950, S. 21–25.

kreuzen sich ein wenig. Wahrscheinlich bestand für ihn dieser Unterschied gar nicht oder war jedenfalls nicht wesentlich: Die Kirche ist im Grunde eine, von Mose bis heute, sosehr auch der Neue Bund etwas grundlegend Neues ist. Und diese eine Kirche, die gleichsam sich selbst verjüngend wiedergebirt, ist (mehr noch als durch die leibliche Mutterschaft) durch die symbolische Funktion geistiger Mutterschaft in Maria wie in einer Urzelle konzentriert. Wenn schon Paulus sich als wehenleidende Mutter des mystischen Leibes Christi fühlen konnte⁴³, wenn schon jeder gläubige Jünger nach Jesu eigenem Wort in ein geistiges Mutterverhältnis zu ihm eintreten kann⁴⁴, mit wieviel größerem Recht kommt nicht Maria die höchste Mutterschaft zu, die durch Glauben und Mitleiden unter dem Kreuz die Wehen der Erlösung mit durchkostete. Dieses Ineinander von Gemeinschaft und Individuum ist in der eigentümlichen Denk- und Sprechweise der alttestamentlichen wie neutestamentlichen Prophetie (die uns freilich oft gekünstelt erscheint) grundgelegt und ausgedrückt; und so haben wir allen Grund, in der *'almâ* von Is 7, 14 die hehre Mutter unseres Erlösers nicht so sehr typisch vorgebildet als keimhaft eingeschlossen und verkörpert zu sehen.

Zum Schluß sei noch kurz darauf hingewiesen, daß auch die Interpretation bei Matthäus 1, 23: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen...“ unsere Auslegung keineswegs ausschließt. Matthäus kannte sicherlich die Deutung der LXX-Übersetzung im Sinne einer wunderbaren Jungfrauengeburt, auch wenn er hebräisch schrieb. Seine Nachricht von der jungfräulichen Empfängnis bezog er nicht aus der Isaias-Stelle, sondern wie Lukas (der sie mitteilt, ohne Isaias zu zitieren) aus der Tradition der Urgemeinde. Sein Zitat garantiert so wenig wie das andere aus Hosea (Mt 2, 15 = Hos 11, 1), daß außer dem Sinn der Worte auch der vom Propheten gemeinte Wortsinn „erfüllt“ ist. Die Weissagung ist nicht im gleichen, sondern in einem eminenten Sinn in Erfüllung gegangen, den Isaias wohl nicht geahnt hat. Die konkrete Wirklichkeit Mariens umfaßt und übertrifft zugleich die besten Seiten der Symbolgestalt Sion, der Kirche des Alten Bundes, die nach einem Wort Augustins „schon lange mit Christus schwanger ging“⁴⁵.

⁴³ Gal 4, 19: „Wiederum leide ich um euch Wehen, bis Christus in euch Gestalt angenommen hat“ (d. h. als Kirche).

⁴⁴ Mt 12, 50; vgl. auch Beda Venerabilis in Brev. Rom., Commune Festorum BMV, lect. IX.

⁴⁵ „Lex... a Christo gravida erat“; vgl. Brev. Rom. 24. Juni, lect. V.

*An die Bezieher der
Trierer Theologischen Zeitschrift*

Das uns von den Herausgebern der Trierer Theologischen Zeitschrift von jeher entgegengebrachte Vertrauen versuchten wir nicht zuletzt dadurch zu rechtfertigen, daß wir den Bezugspreis der Zeitschrift stets möglichst niedrig hielten. In der Tat erhöhten wir seit dem Wiedererscheinen vor 18 Jahren bis heute den Preis nur einmal. Die Gesteungskosten stiegen jedoch inzwischen fast jedes Jahr von neuem.

Schweren Herzens sehen wir uns nun infolge der letzten Lohnerhöhung im graphischen Gewerbe und der neuerlich gestiegenen Papierpreise genötigt, mit Beginn des Jahrganges 1965 das Bezugsgeld auf 19,80 DM für das Jahresabonnement und den Preis für das Einzelheft auf 3,60 DM festzusetzen.

Da wir auch Mangel an Mitarbeitern haben, können wir die Abonnementsberechnung nur noch einmal jährlich vornehmen.

Wir bitten um Ihr Verständnis und hoffen, daß Sie der Trierer Theologischen Zeitschrift auch weiterhin die Treue halten.

Mit freundlichem Gruß!

PAULINUS-VERLAG

Trier, im Januar 1965

Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Entwicklungslehre

Ein historischer Rückblick*

Von Anton Bodem SDB, Wiesbaden

Die Enzyklika „*Humani generis*“ Papst Pius' XII. hat die Frage der Abstammung des Menschen hinsichtlich seines Leibes als legitimen naturwissenschaftlichen Forschungsgegenstand anerkannt und damit dem ungehinderten weiteren Studium sowie der theologischen Diskussion freie Bahn gegeben¹. Der Papst mahnt aber gleichzeitig, es dabei nicht am gebührenden Ernst, an der erforderlichen Mäßigung und Zurückhaltung, wie auch an der Bereitschaft, sich dem Urteil der Kirche zu beugen, fehlen zu lassen. Denn die Enzyklika teilt keineswegs die Ansicht, als sei die Abstammung des Menschen bezüglich seines Leibes eine bereits lückenlos erwiesene Tatsache (*iam certa omnino sit ac demonstrata*).

Wenngleich die Enzyklika nur den gegenwärtigen Stand der theologischen Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Abstammungslehre im Auge hat und diese in die rechte Bahn weisen will, so ist sie doch auch indirekt eine Antwort auf die vorausgegangene theologische Auseinandersetzung, die bereits ein Jahrhundert umspannt. Die nachfolgenden Ausführungen wollen in einem historischen Rückblick die Stellungnahme der Theologie zum Entwicklungsgedanken während dieses Zeitraumes aufzeigen; dabei wird der Auseinandersetzung um die Jahrhundertwende das besondere Augenmerk zugewandt, da sich gerade zu diesem Zeitpunkt die ursprünglich heftig ablehnende Haltung bei verschiedenen Theologen lockert und einer behutsamen positiven Beurteilung des Entwicklungsgedankens allmählich Platz macht.

Der Gedanke einer allmählichen Entwicklung der Lebewesen aus anfangs niederen zu immer höheren Arten war ohne Zweifel ein großartiger Wurf, „einer der tiefsten Gedanken, die je ein Menschengestalt gedacht hat“². Denn er wies dem naturwissenschaftlichen Denken und Forschen neue Bahnen. Aber es war sein Verhängnis, daß sich gerade die Materia-

* Den Kern dieser Untersuchung bildete ein Referat des Verf. für das von Prof. R. Haubst, Mainz, geleitete dogmatische Seminar über „Erschaffung des Menschen und biologische Anthropogenese“ (WS 1962/63).

¹ D 2327.

² N. Peters, *Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht*, Paderborn 1907, S. 11.

listen des vergangenen Jahrhunderts der Idee Darwins³ bemächtigten und sie in propagandistischer Weise in den Dienst ihrer materialistischen Weltanschauung stellten⁴. Das mußte von vornherein eine Auseinandersetzung mit der Theologie belasten. Sie sah sich vor eine doppelte Aufgabe gestellt: Auf der einen Seite mußte sie mit aller Entschiedenheit den Atheismus zurückweisen; auf der anderen Seite hatte sie den Gedanken einer Entwicklung sachlich auf seine Annehmbarkeit zu prüfen. Denn die Theologen waren sich auch damals sehr wohl bewußt, daß „es die Theologie immer nur mit der Wahrheit zu tun hat, von welcher Seite sie auch kommen möge, und da jede hartnäckige Leugnung und Verbiegung einer festgestellten Wahrheit im Tiefsten unreligiös, ja widergöttlich ist, durfte sie an diesen wissenschaftlichen Ergebnissen, soweit sie das rechte Verständnis des Schöpfungsberichtes berühren, nicht vorübergehen“⁵. Das war freilich um so schwieriger, da gerade die eifrigsten Verfechter dieser neuen Theorie auch gleichzeitig die Verkünder und Träger einer monistischen Weltanschauung waren und als solche nicht mit heftigen Angriffen auf das Christentum sparten⁶. Diese Verquickung trug wesentlich dazu bei, daß eine auch noch so behutsame positive Beurteilung des Ent-

³ Darwin hat in seinem Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein“ (1859) den Menschen noch nicht in eine allgemeine Entwicklung mit einbezogen. Dies hat als erster Haeckel getan („Über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechtes“, 1868). Erst in seinem 1871 erschienenen Werk „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“ (deutsch, 4. Aufl., Stuttgart 1883) ist Darwin den Spuren Haeckels gefolgt. Er hält es darin für sicher, daß zwischen Tier und Mensch kein spezifischer, sondern nur ein gradueller Unterschied bestehe (118). Wenn er am Schluß des Werkes vom „gottähnlichen Intellekt“ des Menschen spricht (593); wenn er die Existenz eines Schöpfers und Regierers des Weltalls als die Überzeugung der größten Geister anführt (88), so beweist doch gerade der ganze Abschnitt „Gottesglaube, Religion“ (88–91), wie seine Darlegungen jeglichem Offenbarungsglauben entgegenstehen.

⁴ Vgl. R. R a h n e r, Überblick über die Geschichte der Abstammungslehre im Kampfe mit der Schöpfungs-Geschichte, München 1919. Der Verfasser legt geradezu ein pseudo-religiöses Bekenntnis zu einem monistischen Weltbild ab und preist am Schluß seiner kleinen, für weite Kreise bestimmten Schrift die Natur als „geistige Mutter“, in deren Schoß zurückgekehrt, der Mensch wieder eins wird mit „Gott-Natur“ (31). — Auch heute sind solche weltanschauliche Tendenzen besonders in populär-wissenschaftlichen Veröffentlichungen noch nicht verstummt. Vgl. den Artikel von Prof. W. K u h n, Der Mensch — ein Tier mit Verstand? in: Rheinischer Merkur, Nr. 38 vom 20. 9. 1963, S. 4.

⁵ K. A d a m, Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft, in Theol. Quartalschr. 123 (1942) 6.

⁶ Zur weltanschaulichen Auseinandersetzung mit Haeckel s. E. W a s m a n n, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, Freiburg i. Br.,
³ 1906, S. 493–509.

wicklungsgedankens auf breiter Ebene lange Zeit hinten gehalten wurde. Von innen her bedeutete für die Theologie die bisherige exegetische und dogmatische Lehrtradition eine erhebliche Schwierigkeit. Zudem hatte die Verflechtung der Theologie mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie auch die Übernahme eines statischen Weltbildes im Gefolge, das sich gerade in der bereits von Aristoteles⁷ vertretenen Lehre von der Konstanz der Arten bekundete⁸. Sie war das Arsenal, aus dem die Gegner ihre Einwände gegen die Entwicklungslehre holten. Erst der Rückgriff auf ein mehr dynamisches Verständnis des Weltbildes, wie man es beim heiligen Augustinus vorgezeichnet sah⁹, lockerte die Fronten, indem man die Entwicklung als „Ausgestaltung eines bestimmten Planes (einer Idee), der ein Moment in dem einen großen Weltplane ist“¹⁰, verstand. Schließlich darf auch die emotionale Reaktion nicht ganz außer acht gelassen werden, die das Schlagwort hervorrief, mit dem die Verfechter des Evolutionismus ihre Idee propagierten: der Mensch stamme vom Affen ab, und das in einem grotesken Gegensatz zu der stolzen, selbstbewußten Geisteshaltung des vergangenen Jahrhunderts stand.

Daß auf Grund des Zusammentreffens so zahlreicher Faktoren zuweilen die Polemik gegen den Entwicklungsgedanken selbst besonnene Autoren mit sich fortriß, kann nicht überraschen. Denn die Gefahr, die sich aus einem absoluten Evolutionismus notwendig ergab, stand den Theologen zu klar vor den Augen. „Besteht bloß ein gradueller Unterschied zwischen Tier und Mensch . . . , so hat der Mensch kein Recht, eine privilegierte Stellung in der Natur zu beanspruchen: der König der Schöpfung ist seiner Würde beraubt, mit der ihn das Christentum ausgestattet hat, das Subjekt der Religion, wie das Christentum den Menschen auffaßt, ist mit einem Schlage vernichtet. Hier liegt für den christlichen Glauben wohl die gefährlichste Seite aller modernen naturwissenschaftlichen Theorien. An keiner Stelle kämpft der christliche Glaube mehr um Sein oder Nicht-

⁷ Siehe Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I, Basel-Stuttgart 12 1961, S. 386.

⁸ Die Lehre von der Konstanz der Arten ist die logische Konsequenz aus der Reduktion der *causa finalis* und der *causa efficiens* auf die *causa formalis*. Daraus ergibt sich nun auch die aristotelische Betonung des immanenten Zweckes eines Seienden. Darum ist das höchste Ziel eines Lebewesens die Hervorbringung eines neuen Lebewesens der gleichen Art.

⁹ Erst auf dem Boden der christlichen Schöpfungslehre konnte ein solches Weltbild erstehen, da sie der antiken Lehre von der Ewigkeit der Welt und damit dem ewigen Kreislauf des Weltgeschehens die Anfanghaftigkeit der Welt entgegensetzte, die den Verweis auf Entfaltung und Vollendung in sich trägt.

¹⁰ P. Godehard Geiger OSB, Zum biblischen Schöpfungsbericht, in: Theol. praktische Monats-Schrift 18 (1908) 26.

sein, als bei der Frage nach dem Wesen und Ursprung des Menschen¹¹.“ Aus dieser Abwehrstellung heraus sind die folgenden Sätze verständlich, die uns heute, nachdem die Polemik längst der Sachlichkeit den Platz eingeräumt hat, befremdend anmuten: „Und da in körperlicher Beziehung die Affen den Menschen am nächsten kommen, so sind sie die natürlichen Ahnen des Menschen; ausgestorbene Arten derselben stehen ihm noch näher: sie sind also eigentlich ‚Vormenschen‘, als Übergänge vom Tier zum Menschen zu betrachten. Selbst Mißgeburten, Kretins und Mekrokephalen sind als Typen des Urmenschen angesprochen worden, und endlich will man in ausgesetzten, in der Wildnis aufgewachsenen Kindern noch lebende Exemplare des Urmenschen aufweisen können. Zu solcher Erniedrigung unseres Geschlechtes gelangen diejenigen, deren Stolz es verschmäh, von einer allmächtigen Weisheit nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen zu sein¹².“ Man kämpfte mit ähnlichen Waffen wie die Gegner, in der Hoffnung, dem Evolutionismus dann am besten und am schnellsten den Wind aus den Segeln nehmen und seine Popularisierung verhindern zu können, wenn die Apologetik nicht nur an die Ratio, sondern in gleichem Maße auch an das Temperament appellierte¹³.

I. Kirchliche Stellungnahmen zum Evolutionismus

Im Rahmen des historischen Rückblicks erscheint es angebracht, zunächst kurz die einzelnen Stellungnahmen kirchlicher Autoritäten zusammenzustellen. Wenn es sich dabei auch nicht um Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes im strengen Sinne handelte, so waren diese Äußerungen und Maßnahmen doch nicht bloß dazu bestimmt, die Theologen von voreiligen Zugeständnissen abzuhalten, sondern auch geeignet, das theologische Denken nach einer Richtung festzulegen. Sie schufen so für geraume Zeit ein Übergewicht zugunsten der traditionellen Lehrmeinung. Zum erstenmal wurde zur Frage der Entwicklung auf dem Kölner Provinzialkonzil v. J. 1860 Stellung genommen. K. R a h n e r bezeichnet diesen Entscheid als eine „Stellungnahme einigermaßen offizieller Art“¹⁴. Nach der Überzeugung des Provinzialkonzils steht die Abstammungslehre im

¹¹ A. L a n g, Vorlesungen über Christentum und Naturwissenschaft, Straßburg 1911, S. 11. — Auf protestantischer Seite lehnte Edm. H o p p e die Entwicklungslehre entschieden ab, denn mit ihr „ist in konsequenter Weise keine wie auch immer geartete religiöse Vorstellung vereinbar, nur absoluter Atheismus, absolute Religionslosigkeit“. (Ist mit der Descendenztheorie eine religiöse Vorstellung vereinbar? Hamburg 1903, S. 25).

¹² K. G u t b e r l e t, Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung, Paderborn 1896, S. 247.

¹³ So z. B. das volkstümliche Schriftchen „Stammt der Mensch vom Affen ab?“ (Apologetische Volksbibliothek Nr. 4, M. Gladbach 1908).

¹⁴ ² LThK I, 84.

Widerspruch zur Heiligen Schrift und zum Glauben¹⁵. Im Jahre 1895 wandte sich die kirchliche Autorität gegen den Dominikaner M. D. L e r o y , der in seinem Werk «L'évolution restreinte aux espèces organiques» einen gemäßigten Transformismus vertreten hatte. Er widerrief seine Ansicht und ordnete die Zurückziehung des Werkes aus dem Buchhandel an¹⁶. Das Heilige Offizium nahm auch gegen das Werk von P. Zahm „Dogma and Evolution“ (Chicago 1896) Stellung, von dem im gleichen Jahr eine italienische Übersetzung in Siena erschien. Es verlangte auch von Mgr. B o n o m e l l i , dem Bischof von Cremona, der sich von Zahms Werk beeindruckt ließ, eine entsprechende Erklärung¹⁷. Eine letzte Stellungnahme erfolgte i. J. 1909 durch die Bibelkommission. Sie bestand in ihrem Responsum *De caractere historico priorum capitum Geneseos* auf der *peculiaris creatio hominis*¹⁸, womit die unmittelbare Erschaffung des menschlichen Leibes durch Gott gemeint ist, wie aus der Beiordnung von der *formatio primae mulieris ex primo homine* hervorgeht¹⁹. Danach griff die kirchliche Lehrautorität nicht mehr ein, um die Verteidigung eines gemäßigten Evolutionismus durch die Theologen zurückzuweisen.

II. Die Stellungnahme der Theologen zur Entwicklungslehre

1. Ablehnende Argumente

Auf Grund der alten Lehrtradition, deren biologisches Weltbild bis zum Auftreten der Entwicklungslehre unangefochten geblieben war, sowie im Hinblick auf die ergangenen kirchlichen Entscheidungen, die die herkömmliche Auslegung der Heiligen Schrift gewahrt wissen wollten, stand in den ersten Jahrzehnten der Auseinandersetzung die überwiegende Mehrzahl der Theologen dem Gedanken einer allmählichen Entwicklung ablehnend gegenüber. Mit Recht konnte J. B. H e i n r i c h urteilen, es sei „die einmüthige Antwort der angesehensten katholischen Theologen, daß ... die Transmutations- und Deszendenztheorie, wie man sie auch fassen

¹⁵ *Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae Sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem si corpus quidem spectes, produxisse.* (zit. bei P o h l e - G u m m e r s b a c h , Lehrb. d. Dogmatik, Bd. I, Paderborn 1952, S. 539).

¹⁶ Leroy's Erklärung ist in *La Civiltà Cattolica*, ser. XVII (1899) vol. V, S. 49 abgedruckt; darin heißt es: „... que ma thèse examinée ici, à Rome, par l'autorité competente a été jugée insoutenable surtout en ce qui concerne le corps de l'homme, incompatible qu'elle est, tant avec les textes de la Sainte Écriture, qu'avec les principes d'une saine philosophie.“

¹⁷ Dict. de Théol. Cathol. XV, 1 Sp. 1395.

¹⁸ D 2123.

¹⁹ Zu den Entscheidungen der Bibelkommission vgl. Fidelis M. Gallati, Wenn die Päpste sprechen, Wien 1960, S. 65.

möge... auf die erste Entstehung des Menschenleibes nicht anwendbar ist²⁰. Das Bild hatte sich um die Jahrhundertwende noch nicht geändert.

Ein Vergleich der einzelnen Autoren untereinander zeigt, daß sie sich wohl hinsichtlich der Ausführlichkeit in der Beweisführung unterscheiden, wie auch im Hinblick auf den Akzent, durch den sie einzelne Beweispunkte besonders hervorheben, daß sie aber im allgemeinen das übliche Beweisschema einhalten.

a) Beweisführung aus der Exegese des Schöpfungsberichtes

Die Gründe für die Unannehmbarkeit der Entwicklungslehre, die die Theologen der Exegese des biblischen Schöpfungsberichtes entnehmen, hat zum Großteil bereits J. Knabenbauer aufgeführt²¹. Einige Autoren berufen sich ausdrücklich auf ihn²². Der Beweisgang selbst ist durch das möglichst wörtliche Verständnis des Textes²³ gekennzeichnet. Die ausschlaggebenden Einwände gegen eine Entwicklung sind nach diesen Theologen²⁴ folgende:

1. Der erste Mensch ist nach Gen 2, 7 aus „Erdenstaub“ (de limo terrae) gebildet. Damit ist die *materia proxima* und nicht die *materia remota* gemeint. Dabei handelt es sich um *anorganische* Stoffe. Das geht schon aus dem Wort „limus — Staub“ selbst hervor; denn „Staub der Erde ist doch kein Ausdruck für den thierischen Organismus“²⁵.

Dieses wörtliche Verständnis von limus terrae sah man noch bekräf-

²⁰ J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, 6. Bd., Mainz 1887, S. 38.

²¹ J. Knabenbauer, *Glaube und Descendenztheorie*, in: *Stimmen aus Maria Laach* 13 (1877) 124—132.

²² So z. B. Th. Specht, *Lehrbuch der Dogmatik*, 1. Bd., Regensburg 1912, S. 236.

²³ H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium. Theologia specialis, pars prior*, Innsbruck 1896, hielt noch an einem Gesamtalter der vorchristlichen Menschheit von 4000 bis 5000 Jahren fest.

²⁴ Vgl. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1878, S. 141—144. — J. B. Heinrich, a. a. O., S. 29—45. — Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1887, S. 304. — C. Mazella, *De Deo creante. Praelectiones scholastico-dogmaticae*, 3. ed., Rom 1892, S. 354—359. — Fr. Egger, *Enchiridion theologiae dogmaticae generalis*, Brixen 1895, S. 226. — H. Hurter, a. a. O., S. 231. — J. Pohle, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Paderborn 1902, S. 413 f. — B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1911, S. 52. — Th. Specht, a. a. O., S. 233—236. — Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, 2. Bd., Münster i. W. 1918, S. 83—86. — J. Schuster und J. B. Holzammer, *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 1. Bd., Freiburg i. Br. 1906, S. 100. — K. Gutberlet, *Gott und Schöpfung*, Regensburg 1910, S. 174 f. — E. Rolfes, *Die Stelle Gen. II, 7 und die Descendenztheorie*, in: *Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie* 18 (1904) 459 f.

²⁵ J. Knabenbauer, a. a. O., S. 126.

tigt durch den Namen des ersten Menschen, Adam, der von der *Adamah* genommen wurde. Der Name sage aber etwas über das Wesen dieses ersten Menschen aus²⁶. Man verwies auch auf Parallelstellen in der Heiligen Schrift, in denen derselbe Sachverhalt ausgedrückt sei, so z. B. in Gen 3, 19; Tob 8, 8; Sir 17, 1 ff.; Sap 10, 1 u. a.

2. Gegen eine Entwicklung des menschlichen Leibes spreche auch die Tatsache, daß der Mensch durch die Einhauchung der Seele zu einem „lebenden Wesen“ wurde (Gen 2, 7). Dies träfe aber nicht zu, wenn Gott einen bereits belebten Tierleib genommen hätte, um ihm die menschliche Seele einzuhauchen; vielmehr „könnte man wohl sagen, daß diese Einhauchung den Menschen zu einem vernünftigen, nicht aber, daß sie ihn zu einem lebendigen Wesen machte, was er ja schon zuvor gewesen wäre. Daß die in der Transmutations- und Deszendenztheorie liegende Annahme... mit dem ganzen Geist und der Lehre der Heiligen Schrift in schreiendem Widerspruch steht, leuchtet von selbst ein“²⁷.

3. Die Theologen waren darin einig, daß die Ausdrücke „bilden“ und „hauchen“ anthropomorpher Sprechweise entstammen. Wohl aber ist damit eine unmittelbare Tätigkeit Gottes ausgedrückt. Eine Fähigkeit der Natur, den menschlichen Leib hervorzubringen, wurde abgelehnt. „Aber nicht aus sich selbst hat die Erde oder die Natur den Menschenleib produziert, sondern Gottes Allmacht hat ihn durch die letzte Schöpfungstat gebildet“²⁸. „Denn die Heilige Schrift schreibe die Hervorbringung des Leibes Gott nicht weniger zu wie die Erschaffung der Seele“²⁹. Darum nennt Hurter Gott *auctorem immediatum corporis humani*³⁰, und Berthier spricht vom menschlichen Leib als dem *immediate productum a Deo*³¹.

4. Mit besonderem Nachdruck verwiesen die Theologen auf den Bericht von der Erschaffung Evas. Ein „durchschlagendes Argument für den unmittelbaren, also nichtevolutionistischen Ursprung des ersten Menschenleibes liefert die Vergleichung mit der Entstehung des ersten Weibes, d. i. der Eva“³². Wäre Adam seinem Leibe nach von tierischer Abkunft, hätte er doch beim Anblick der Tiere ausrufen müssen, er sei Bein von ihrem Beine; „aber der Ausruf körperlicher Verwandtschaft und Abstammung quillt erst frisch und voll hervor, als er das Weib erblickt“³³. Da man die

²⁶ Zum Vergleich weist J. Knabenbauer auf andere alttestamentliche Namen hin, wie z. B. auf Moab, Ammon, Isaak, Jakob u. a., a. a. O., S. 129 f.

²⁷ J. B. Heinrich, a. a. O., S. 45.

²⁸ Drs., Lehrbuch der kath. Dogmatik, Mainz 1898, S. 249.

²⁹ Fr. Egger, a. a. O., S. 226.

³⁰ H. Hurter, a. a. O., S. 231.

³¹ J. Berthier, *Compendium theologiae dogmaticae et moralis*, Lyon 1898, S. 108.

³² J. Pohle, a. a. O., S. 414.

³³ J. Knabenbauer, a. a. O., S. 132.

unmittelbare Erschaffung Evas als eindeutig in der Heiligen Schrift bezeugt annahm, fordere nunmehr die Analogie, so meinte Rolfes, daß Adam den gleichen Ursprung habe. Nur so bleibe die Würde Adams gewahrt. „Lag Adams besondere Stellung und Würde darin, Stammvater oder Prinzip aller Menschen mit Einschluß der Eva zu sein, wie stimmte es dann mit dieser höheren Würde, wenn er tierischer Herkunft war, während das Weib es nicht war ... Dann wäre ja in der Tat Eva und nicht Adam das würdigste Geschöpf Gottes gewesen³⁴.“

5. Man erkannte damals auch bereits, daß mit der Frage nach einer Entwicklung die Frage des Monogenismus aufs engste verknüpft ist. Egger sah gerade durch die Evolution die Einheit des Menschengeschlechtes gefährdet und lehnte sie deshalb ab. Es sei nämlich auf Grund dieser Theorie nicht mehr einsichtig, warum nur ein einziges Menschenpaar durch natürliche Entwicklung entstanden sei³⁵.

6. Ja, man stellte überhaupt grundsätzlich die Frage nach der Erkennbarkeit des Ursprungs des Menschen durch die Naturwissenschaft. Simar verneinte diese überhaupt, da der Anfang der Menschheit nicht mehr in den Erkenntnisbereich der Naturwissenschaft falle: „Indes ist die Frage, welches der tatsächliche Ursprung des Menschengeschlechtes gewesen sei, durchaus geschichtlicher Natur; und darum ist die Naturwissenschaft gar nicht in der Lage, von ihrem Standpunkt aus und mit ihren Erkenntnismitteln eine maßgebende Lösung zu bieten.“ Die Antwort wurde durch die „göttlich beglaubigte geschichtliche Urkunde der Heiligen Schrift“ gegeben³⁶. Aber auch gegenüber der Philosophie befinde sich die Theologie in einer günstigeren Lage, denn „sie hat überdies den Vorteil, daß die Offenbarung den Ursprung des Menschen konkreter und vollständiger bestimmt“³⁷.

b) theologisch-spekulative Einwände

1. Es wurde eben schon einmal die Würde des Menschen als Einwand gegen die Entwicklungslehre erwähnt. Eben diese Würde des Menschen, die in seinem Wesen begründet ist und ihm seine Sonderstellung gegenüber der gesamten übrigen sichtbaren Schöpfung einräumt, allseitig aufzuzeigen, ist das Grundanliegen, durch das sich das dogmatische Werk von Scheeben auch in seiner christlichen Anthropologie von den anderen Darstellungen dieser Art in besonderer Weise abhebt. Scheeben hat sein Augenmerk vor allem darauf gerichtet, die Gottebenbildlichkeit, die dem Menschen wesenseigen ist, herauszuarbeiten. Das zeigt schon die Über-

³⁴ E. Rolfes, a. a. O., S. 460.

³⁵ Fr. Egger, a. a. O., S. 227.

³⁶ Th. Simar, a. a. O., S. 305.

³⁷ M. J. Scheeben, a. a. O., S. 115.

schrift des ersten Abschnittes seiner Lehre vom Menschen³⁸. Verfolgt man seinen Gedankengang, so erkennt man unschwer, wie gerade die Gottesebenbildlichkeit des Menschen für Scheeben ein unübersteigbares Hindernis darstellt, das ihm einen Zugang zum Entwicklungsgedanken versperrt. Scheeben sagt nämlich die Gottesebenbildlichkeit nicht nur von der Seele des Menschen aus, sondern auch von dessen Leib, freilich nicht in jenem strengen Sinn, wie es auf die Seele zutrifft. Im Anschluß an Gen 1, 26 führt er aus: „Nach dem strengen Wortlaute und dem Contexte der Genesis kann man sogar nicht einmal sagen, Bild und Gleichnis drückten hier direkt bloß eine an der Natur haftende Beschaffenheit oder einen in der Natur enthaltenen Bestandteil aus. Vielmehr bezeichnen sie den ganzen Menschen oder enthalten den Menschen nach seiner ganzen Natur; denn nach der Redeweise der Heiligen Schrift hat der Mensch nicht bloß ein Bild und Gleichnis, sondern ist³⁹ es. Wie aber die Worte seine ganze Natur bezeichnen, ergibt sich aus dem Wortlaute des Urtextes in Verbindung mit Gen 2, 7... nämlich so, daß der Mensch dem zum ausdrucksvollen Organ und Tempel der Seele geformten Leibe⁴⁰ nach ein ‚Schattenbild‘ Gottes ist, der Seele nach eine reale Ähnlichkeit mit Gott als dem lebendigen Geiste hat, und so als von der Seele belebter Leib Bild und Gleichnis zugleich oder lebendiges simulacrum des lebendigen Gottes ist; denn gerade als sichtbares und lebendiges Bild Gottes ist er die Krone der sichtbaren Schöpfung⁴¹.“ In einer solchen Schau, in der der Leib ganz als sichtbare Selbstdarstellung der Seele gesehen wird, kann sich kein Anknüpfungspunkt mehr für die Entwicklungslehre bemerkbar machen; ist es doch grundsätzlich eine Schau des menschlichen Leibes von „oben“, nicht von „unten“ wie in der Entwicklungslehre⁴². Freilich die entschiedene Verurteilung des Evolutionismus ergibt sich auch für Scheeben nicht aus rein spekulativen Gründen, sondern aus den positiven Daten der Offenbarung und kirchlichen Lehre. Für ihn „bestätigt die Offenbarung nebst dem kirchlichen Dogma durch ihre Lehre vom Ur-

³⁸ a. a. O., S. 116: „Das letzte Schöpfungswort und die theologische Idee des Menschen als Ebenbild Gottes.“

³⁹ u. ⁴⁰ Hervorhebung durch den Verf.

⁴¹ a. a. O., S. 122.

⁴² Auch für H. Schell steht fest, daß der Mensch „als Ganzes, als verleiblichter Geist das Ebenbild Gottes ist, nicht nur als Geist, sondern auch dem Leibe nach“. H. Schell, *Katholische Dogmatik*, 2. Bd., Paderborn 1890, S. 277. — Das dürfte wohl auch für ihn der entscheidende Grund gewesen sein, warum er sich gegen eine Abstammung des Menschen aus dem Tierreich entschied, obgleich er für die Entwicklungslehre an sich äußerst aufgeschlossen war. (s. u.) Darum schlug er auch der theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Preisaufgabe für das S. S. 1903 das Thema vor: „Der naturalistische Monismus soll dargestellt und auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft werden.“ (s. J. Engert, *Der naturalistische Monismus Haeckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft*, Wien 1907, Vorwort).

sprung des ersten Menschen..., daß der Leib seinem Grundstoffe nach der Erde resp. den irdischen Elementen entnommen ist; daß er aber seine bestimmte Organisation als menschlicher Leib nicht durch blind oder zufällig wirkende physische Kräfte erhält, sondern nach einer besonderen und bestimmten göttlichen Idee entweder von Gott unmittelbar, wie bei den ersten Menschen, oder mittelbar durch die plastische Kraft eines zeugenden Prinzips derselben Art⁴³.

2. Darüber hinaus wies man den Evolutionismus im Hinblick auf die Begnadigung des Menschen zurück. Man empfand den Gedanken als unerträglich, daß der Leib einmal „von thierischer Brunst und thierischen Gelüsten belebt und durchdrungen war“, bevor ihm die „im reinsten Brautschmuck göttlicher Kindschaft prangende Seele“ eingehaucht wurde⁴⁴. Damit war allerdings die Frage nach dem Woher der „Tierähnlichkeit“ des menschlichen Leibes nicht beantwortet. Man löste diese Schwierigkeit mit dem Hinweis, „daß die Tierähnlichkeit... nur eine solche ist, die mit dem ideellen Schöpfungsplane im Zusammenhang steht“; „nur die Zusammengehörigkeit oder Harmonie der ganzen sichtbaren Schöpfung“ drücke sich darin aus, nicht eine „entwicklungsgeschichtliche Tatsache“⁴⁵. Besonders überzeugend wirkt allerdings diese Erklärung des Phänomens nicht im Angesicht der Fülle von Beweismaterial, das die Naturwissenschaft zusammenzutragen sich bemüht hat, um die anatomische und physiologische Ähnlichkeit des menschlichen Leibes mit dem Leib eines Tieres, besonders eines Primaten als Folge eines biogenetischen Zusammenhanges auszuweisen.

3. Richtete man endlich den Blick auf Christus selbst, „der uns in allem ähnlich geworden ist“ (Heb 4, 15), so mußte jeder Gedanke an eine Entwicklung als schlechthin unannehmbar erscheinen⁴⁶.

c) empirisch-rationale Gegengründe

Theologische Beweisgründe können selbstverständlich nur in der theologischen Auseinandersetzung ihr Gewicht geltend machen. Um den Wortführern der Deszendenztheorie auf deren eigenem Felde zu begegnen, bemühten sich die Theologen indes auch, deren Argumente aus der Kenntnis der Natur selbst, sowie auf Grund philosophischer Einsichten zu entkräften, um so auch durch induktive und deduktive Vernunftgründe

⁴³ Scheeben, a. a. O., S. 144.

⁴⁴ J. Knabenbauer, a. a. O., S. 138. — Vgl. auch Pohle, a. a. O., 2. Aufl. (1905) S. 424.

⁴⁵ R. Handmann, Zur Anwendung der Entwicklungsgeschichte auf den Menschen in körperlicher Beziehung, in: Theol. prakt. Quartalschr. 64 (1911) 531 f.

⁴⁶ Fr. Egger, a. a. O., S. 227: *Maxime vero talis hypothesis abhorret a dignitate Christi, qui fieri dignatus est frater noster, ad cuius typum iuxta Patres primus Adam formatus est.*

die Ungereimtheiten der Entwicklungslehre und damit ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen⁴⁷.

1. So wandte man sich zunächst gegen den „abscheulichen Irrtum“ (immanem illum errorem), weil er offenkundig im Gegensatz zu „jeglicher Erfahrung“ (praeter et contra omnem experientiam)⁴⁸ stehe. Es lasse sich kein einziges Beispiel dafür anführen, nach dem eine Pflanze von etwas anderem als wieder nur von einer Pflanze abstamme. Dasselbe treffe ebenso auf die Lebewesen wie auf den Menschen selbst zu. Es könne weder eine Pflanze, noch ein Lebewesen, das einer höheren Art angehört, nachgewiesen werden, das von einer niederen abstamme. Das stehe im Widerspruch zu den Naturgesetzen.

Die paläontologischen Funde waren zu Beginn des Jahrhunderts noch so dürftig, daß E. Wasmann, der selbst Biologe und Theologe war, mit Recht schreiben konnte: „Wir kennen zwar den sehr artenreichen Stammbaum der heutigen Affen, ... aber zwischen jener hypothetischen Stammform und dem heutigen Menschen finden wir kein einziges Bindeglied; der ganze hypothetische Stammbaum des Menschen weist keine einzige fossile Gattung, keine einzige fossile Art auf!“⁴⁹ Angesichts dieses Mangels an schlüssigen Beweisstücken fand man es „schwer verständlich, wie einige katholische Autoren die Lehre von der Entwicklung des Menschen verteidigen können“⁵⁰.

Hurter sah den ganzen Ursprung der Entwicklungslehre überhaupt in einem weltanschaulichen Beweggrund gelegen, nämlich in der „Sucht, die Offenbarung zu bekämpfen“ (impugnandae revelationis libido)⁵¹, die dem Unglauben der Zeit entspränge. Er warf den Verfechtern dieser Lehre vor, daß sie sich selbst in einen heillosen Widerspruch verwickelten. Während sie auf der einen Seite einen Übergang von einer Art in eine andere lehrten, priesen sie die „unabänderliche Konstanz“ (*ferrea immutabilitas et constantia*) der Naturgesetze, und zwar „bis zur Heiserkeit“, sobald von Wundern die Rede wäre⁵². So schwang in der Auseinandersetzung immer wieder ein apologetischer Unterton mit.

2. Philosophisch hat sich vor allem C. Mazella mit der Entwicklungslehre gründlich auseinandergesetzt. Seine Darlegungen zeichnen sich

⁴⁷ Die Unterschiede im Körperbau des Menschen wie aufrechte Körperhaltung, menschliche Hand u. a., auf die sich die Theologen gleichfalls beriefen, bleiben im folgenden unberücksichtigt, da sie rein anatomischer Natur sind.

⁴⁸ H. Hurter, a. a. O., S. 229; ebd. auch die folgenden Ausführungen.

⁴⁹ E. Wasmann, a. a. O., S. 473.

⁵⁰ J. Bumüller, Gottesglaube und Gottes Natur, M. Gladbach 1913, S. 54.

⁵¹ H. Hurter, a. a. O., S. 230. — Dieses Urteil ist nicht ganz zutreffend. Der Unglaube der Zeit war nicht der Geburtsort der Deszendenztheorie, wohl aber war sie ihm äußerst willkommen.

⁵² a. a. O., S. 229.

durch ruhige Sachlichkeit aus. Er wies vor allem auf drei Haupteinwände hin, die der scholastischen Metaphysik entnommen sind⁵³.

1) Kein Seiendes strebt von Natur aus die Vernichtung seiner selbst an. Das geschähe aber, wenn ihm eine innere Kraft innewohnte, sich in eine andere Spezies zu verwandeln⁵⁴.

2) Eine abgegrenzte Natur (*natura determinata*) hat auch ihre abgegrenzten Wirkkräfte (*determinatae agendi vires*). Ihre Wirksamkeit bleibt innerhalb der Grenzen der Spezies. Sie kann somit nicht die Tätigkeit einer anderen Art ausführen: *secus enim daret quod non habet, haberetur effectus sine causa*. Lasse man aber eine Entwicklung der Arten zu, den Menschen inbegriffen, dann würde aber ein Lebewesen einer niederen Art durch irgendeine innere Kraft (*per aliquam vim intrinsecam*) die einer höheren Art wesenseigene Tätigkeit hervorrufen, es würde ein auf einer tieferen Seinsstufe stehendes Lebewesen ein anderes, das seiner Natur nach einen höheren Seinsstand besitzt (*natura praestantius*), hervorbringen.

3) Man könne dieser wesenseigenen Kraft aber auch nicht einen Konkurs anderer Kräfte von außen her hinzufügen; denn der Einfluß dieser Kräfte werde hinsichtlich der Spezies von dem Subjekt selbst begrenzt, das diesen Konkurs in sich aufnimmt. T. Pesch führt das besonders schwerwiegende Argument an, daß man eine Selbstüberbietung der Ursache annehme, wenn man die Entwicklungslehre vertrete. Das käme aber der Behauptung gleich, „die tieferstehenden Organismen hätten es vermocht, sich selber à la Münchhausen aus dem Sumpfe ihrer Unvollkommenheit zu einem höheren Stande hinaufzuziehen“⁵⁵. Trefflicher könnte auch die Ansicht von Scheeben nicht illustriert werden, der die Entwicklungslehre eine „philosophische Absurdität“⁵⁶ nannte.

3. Der Frage, ob es metaphysisch überhaupt möglich sei, daß die menschliche Seele sich mit einem Tierleib vereinige, um mit ihm die Natur des Menschen zu konstituieren, hat J. Ude sein besonderes Augenmerk zugewandt. Er hat dabei einen bislang kaum beachteten Gesichtspunkt besonders herausgestellt. Mit allem Nachdruck betonte er nämlich die Natur des Menschen als substantielle Einheit von Leib und Seele. Nun bestehe aber zwischen dem materiellen und dem formellen Prinzip eines

⁵³ C. Mazella, a. a. O., S. 370.

⁵⁴ Dieser Einwand fällt weg, wenn Entwicklung nicht als Selbstverwandlung eines Lebewesens in eine höhere Spezies, sondern als Hervorbringung eines Lebewesens höherer Art verstanden wird, ohne daß dabei das principium a quo seinen Seinsstand ändert.

⁵⁵ T. Pesch, Die großen Welträtsel, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1907, S. 233. — Vgl. dagegen die These von K. Rahnner (Das Problem der Hominisation, Freiburg i. Br. 1961, S. 74–78). „Werden ist immer und von seinem Wesen her Selbstüberbietung, nicht Replikation desselben.“

⁵⁶ M. J. Scheeben, a. a. O., S. 144.

Lebewesens ein innerer Zusammenhang⁵⁷. Eine Aussage über den Menschen habe immer die ganze Natur zu berücksichtigen und nicht nur den einen Wesensteil. „Wer . . . nur den säugetierähnlichen Leib des Menschen, also nur den einen, wenn auch wesentlichen Teil der Menschennatur in Betracht zieht, der geht von vornherein irre. Es ist . . . bei Beurteilung des Abstammungsproblems des Menschen der ‚Mensch‘ als ‚Mensch‘, das ist als eine aus Leib und Seele zusammengesetzte einheitliche Substanz in Betracht zu ziehen⁵⁸.“ Der Leib, weil Teil des Ganzen, partizipiert an der spezifischen Verschiedenheit der ganzen Natur; so kann ein Leib innerlich nur auf jene Wesensform hintendieren, die ihm gemäß seiner spezifischen Eigenart zugeordnet ist. Damit ist eine Vereinigung mit einer art-höheren Wesensform unmöglich: „Solange wir es mit einem Tierleib zu tun haben, kann man nicht sagen, daß er fähig sei zur Aufnahme der menschlichen Seele⁵⁹.“ Darum ist die Entwicklungslehre, „metaphysisch betrachtet, überhaupt als falsch abzulehnen“⁶⁰.

d) zur Interpretation der Väter

In der Auseinandersetzung griffen die Theologen verständlicherweise auch auf die Väter zurück. Es war vor allem die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus, der man in besonderer Weise seine Aufmerksamkeit schenkte. Man verglich seine Aussagen mit denen Darwins. F. L. Graßmann kam zu dem „Resultat, daß der heilige Augustinus sicher nicht für eine (teleologische) Deszendenzlehre herangezogen werden kann. Dafür ferner,

⁵⁷ J. Ude, Der metaphysische Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes, in: *Natur und Kultur* 14 (1916/17) 57.

⁵⁸ Drs., *Kann der Mensch vom Tiere abstammen*, 2. Aufl., Graz 1926. S. 12 f.

⁵⁹ a. a. O., S. 74.

⁶⁰ a. a. O., S. 135. — In der nachdrücklichen Betonung der substantiellen Einheit von Leib und Seele gerade im Hinblick auf die Entwicklung hat J. Ude in K. Rahner einen Nachfolger gefunden: „Es kann daher keine Aussage über etwas an ihm (dem Menschen), über ein Moment in der Pluralität seines Wesens geben, die schlechterdings gleichgültig für das Übrige an ihm sein könnte oder die auch nur in ihrer Begrenztheit adäquat sein könnte, ohne vom Ganzen und Einen des Menschen her ihre genauere Sinnbestimmung zu empfangen. . . Jede Aussage über einen Teil des Menschen impliziert eine solche über das Ganze. Wo sie das nicht mehr täte, wäre sie keine Aussage mehr, die den Menschen oder seinen ‚Teil‘ meinte.“ (K. Rahner, a. a. O., S. 21 f.).

Auch andere Autoren weisen eine tatsächliche Entwicklung zurück, aber sie lassen die Möglichkeit der Entwicklung im Hinblick auf die Allmacht Gottes offen. So könne der Mensch „absolute loquendo vom Tier abstammen, indem Gott dem Keime im Uterus eines Tieres die Seele . . . einschaffen könnte wie jetzt dem Keime im menschlichen Uterus“, (Ph. J. Mayer, *Der Teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus*, Mainz 1901, S. 114) Auch der Rezensent der 1. Auflage von Udes Schrift „*Kann der Mensch vom Tier abstammen?*“ (Graz-Wien 1914) kann sich nicht dazu verstehen, „daß man auch die Möglichkeit gänzlich bestreiten müsse“. (Theologie und Glaube 7 [1915] 324).

daß er die Möglichkeit offen läßt, als wäre der Mensch nicht sofort in seiner Vollendung aus der Erde entstanden, oder daß er überhaupt sagt, es habe der Mensch wie die übrigen Organismen die Erde zur Mutter, kann der heilige Lehrer nicht als ‚einer teleologisch interpretierten Pithekokidentheorie im Principe beipflichtend‘ angesehen werden, weil er nie und nimmer für sich selbst bestehende, vollendete Formen als Vorläufer des Menschen ansieht, ja, ganz entschieden sagt, daß Affen, Meerkatzen und Sphinxen trotz ihrer Gestalt (mangels der vernünftigen Seele) weder Menschen sein noch auch zu solchen sich transformieren können⁶¹. In unseren Tagen ist man mit der Berufung auf die Väter vorsichtiger geworden. So schreibt K. Adam: „Da auch den Vätern der moderne Entwicklungsgedanke unbekannt war, darf auch ihre Auslegung, daß Gott alle Lebewesen unmittelbar erschaffen habe, keineswegs dahin gedeutet werden, als wollten sie bewußt ein entwicklungsgeschichtliches Entstehen von Tier und Mensch leugnen. Von ihrer geistigen Situation aus war eine wörtliche Auslegung des Schöpfungsberichtes das nächstliegende... Ja, sie gingen insofern noch über den klaren biblischen Wortlaut hinaus, als sie aus paränetischen Absichten, um die besondere Weihe und Würde des menschlichen Leibes sicherzustellen, die Bildung des menschlichen Leibes von der Hervorbringung der Pflanzen und Tiere unterschieden und für den menschlichen Leib eine besondere Schöpfungstat Gottes postulierten⁶².“

e) der theologische Sicherheitsgrad

Nahezu alle Theologen lehnten anfangs die Entwicklungslehre ab; bezüglich des theologischen Sicherheitsgrades, den sie der Lehre von der unmittelbaren Erschaffung des menschlichen Leibes durch Gott zuerkannten, läßt sich allerdings eine solche Einmütigkeit nicht feststellen. Man kann sogar in dieser Hinsicht beachtliche Unterschiede konstatieren.

Scheeben verwarf die Entwicklungslehre als eine Häresie⁶³. Auch Mazella vertrat diese Meinung; darum nannte er die traditionelle Lehre

⁶¹ Fr. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins, Regensburg 1889, S. 60. — Die theologische Fakultät der Universität München hatte für 1884/85 die Preisaufgabe gestellt: „Es soll eine komparative Darstellung der Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins gegeben werden“ (s. Vorwort). Der Arbeit von Graßmann wurde der Preis zuerkannt. Die Stellung dieses Themas zeigt, welch lebhaftes Interesse man dieser Frage entgegenbrachte; die Zuerkennung des Preises läßt anderseits auch Schlüsse auf die an der Fakultät herrschende Überzeugung zu. Vgl. auch die Lehrbücher von Pohle und Diekamp.

⁶² K. Adam, a. a. O., S. 2.

⁶³ „Hiernach ist es schon eine Häresie, wenn man nur eine thatsächliche ‚Abstammung des Menschen von den Affen‘ hinsichtlich des Körpers annehmen wollte.“ (Scheeben, a. a. O., S. 144).

eine *veritas certissima*⁶⁴. Knabenbauer schloß sich der Ansicht Perrones an⁶⁵; wie dieser urteilte auch Fr. X. Schouppe, daß die unmittelbare Erschaffung des menschlichen Leibes zum Glaubensgut gehöre (*ad fidem spectat*), er verwies dabei auf das IV. Laterankonzil⁶⁶. Nicht derart apodiktisch war das Urteil von Berthier⁶⁷ und Hurter⁶⁸. Aber daß die Entwicklungslehre falsch sei, stand auch für sie fest.

Auffallend zurückhaltend mit seinem Urteil war H. Schell. Er begnügte sich mit der Feststellung: „Die unmittelbare Bildung des Menschenleibes durch Gott ist der Annahme wenigstens ungünstig, der Mensch sei seinem sinnlichen Teile nach das Produkt einer fortschreitenden Entwicklung im Tierreich⁶⁹.“ Aufschlußreich ist ein Vergleich der verschiedenen Auflagen der beiden bekannten Lehrbücher der Dogmatik von Diekamp und Pohle. In der unterschiedlichen Beurteilung der These von der unmittelbaren Erschaffung des menschlichen Leibes, die sie in den verschiedenen Auflagen erhalten hat, spiegelt sich der Wandel in der Ansicht der Theologen wider. Pohle nannte in den ersten drei Auflagen (1902, 1905, 1907) die herkömmliche Lehre eine „*sententia certa*“; die Ansicht von St. G. Mivart aber „bedarf der entschiedensten Zurückweisung, obschon ihr eine theologische Zensur bis jetzt schwerlich gebührt“⁷⁰. Die 4. Auflage (1908) spricht von einer *sententia satis certa*; auch die folgenden Auflagen blieben dieser Überzeugung treu. Die jüngste Neuauflage ist zurückhaltender geworden. Sie bezeichnet die unmittelbare Erschaffung des menschlichen Leibes nur als *sententia inter theologos communior*⁷¹.

Noch bemerkenswerter ist die unterschiedliche Beurteilung der Entwicklungslehre in den verschiedenen Auflagen des Lehrbuches von Diekamp. In der 1. Auflage (1913) wird die traditionelle These als *sententia communis* bezeichnet; aber schon in der folgenden Auflage (1918) heißt es: *sententia theologice certa*. Die 3. und 5. Auflage schwächt dieses Urteil wieder ab auf *sententia fere communis* (die Auflage erschien 1921).

⁶⁴ C. Mazella, a. a. O., S. 354. — *Etsiamsi de fide non esset doctrina de qua agitur (quod minime concedimus), non tamen sequeretur eam posse licite negari.* (S. 353).

⁶⁵ J. Knabenbauer, a. a. O., S. 136.

⁶⁶ Fr. X. Schouppe, *Elementa theologiae dogmaticae*. tom. I, ed. 21, Brüssel (um 1868). Er verweist auf das Dekret „Firmiter“ (D 428).

⁶⁷ J. Berthier, a. a. O., S. 20: „*Falsa est si non haeretica.*“

⁶⁸ H. Hurter, a. a. O., S. 231: *Falsa prorsus, immo secundum Scheeben n. 384 haeretica, est.*

⁶⁹ H. Schell, a. a. O., S. 278. — Der Verfasser des Artikels „Evoluzione e domma“ in *La Civiltà Cattolica* 50 (1899) vol. V, S. 45 f. nennt den Evolutionismus ein „Phantasiegebäude“ (*un edificio fantastico*); jeder Vertreter müsse des Leichtsinns beschuldigt werden (*la taccia di temerario*).

⁷⁰ Pohle, *Lehrb. d. kathol. Dogmatik*, 1. Bd. Paderborn 1902, S. 413.

⁷¹ Pohle-Gummersbach, *Lehrb. d. kathol. Dogmatik*, 1. Bd., Paderborn 1952, S. 539.

In der 7. Auflage (1936; ebenso die 8. bis 9. Auflage, 1939) heißt es: *sententia longe communior*. Die von K. Jüssen besorgte Neuauflage begnügt sich mit *sententia communior*⁷².

2. positive Stellungnahme

Ein Verständnis für die Entwicklung des menschlichen Leibes, ja, erst recht eine Zustimmung zu dieser Theorie hatte zur Voraussetzung, daß die Theologen zunächst eine Entwicklung innerhalb des Pflanzen- und Tierreiches nicht nur für wahrscheinlich, sondern für sinnvoll ansahen. Da man in einer so begrenzten Entwicklungslehre keine Gefährdung oder wenigstens keine unmittelbare Gefährdung des Glaubens erblickte, darum läßt sich bereits im Anfangsstadium der Auseinandersetzung ihr gegenüber eine aufgeschlossene Haltung nachweisen⁷³. Vor allem aber blieben die naturwissenschaftlichen Aussagen, die durch ständig sich mehrende paläontologische Funde immer mehr unterbaut wurden, nicht ohne Eindruck auf einen Teil der Theologen. „Überblicken wir die Ergebnisse der Paläontologie, so läßt sich nicht leugnen, daß sich das Leben in aufsteigender Linie entwickelt hat⁷⁴.“ Nicht weniger ausschlaggebend waren philosophische, ja selbst religiös-weltanschauliche Erwägungen. „Es (das Weltall) hat aufgehört, die fabrikmäßige Wiederholung und Fortsetzung der ein für allemal festgesetzten Artformen zu sein, es ist zur bedeutungsvollen Geschichte geworden! Die Welt erscheint als das Ergebnis ihrer eigenen Geschichte⁷⁵.“ H. Schell gewinnt aus der Entwicklungslehre selbst einen entscheidenden Einwand gegen ein mechanistisches Weltverständnis: „Eine bloße Wiederholung und Fortbewegung in ein für allemal vorgeschriebenen, unabänderlichen Schablonen befriedigt die Vernunft nicht, — und wird der tatsächlichen Vergangenheit, wie sie durch die Paläontologie enthüllt ... wird, nicht gerecht. Allein, wenn der Vorzug anerkannt werden muß, daß die Ursächlichkeit in der Entwicklungslehre tiefer und wahrer erfaßt wird, so ist damit ein Mangel überwunden, den die mechanische Weltanschauung verschuldet hat und noch immer verschuldet, indem sie die Faktoren der Entwicklungslehre als mechanische Notwendigkeiten angesehen haben will⁷⁶.“

⁷² Diekamp-Jüssen, Kathol. Dogmatik, 2. Bd., Münster i. W. 1952, S. 93.

⁷³ H. Lücken äußerte in seinem Buch „Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes oder die mosaische Schöpfungsgeschichte, erläutert und bestätigt durch die Sagen der Völker und die Naturwissenschaft“ (Freiburg i. Br. 1876, S. 67) die Ansicht, die Bibel habe nichts dagegen einzuwenden, wenn man sich die Erschaffung der Tiere nach Darwin vorstelle, nur müsse man den Vorgang auf die „Vermittlung des schöpferischen Willens“ Gottes zurückführen.

⁷⁴ A. Lang, a. a. O., S. 76.

⁷⁵ H. Schell, Schöpfung oder Entwicklung? in: Der Türmer 1 (1898/99) 215.

⁷⁶ a. a. O., S. 218.

A. Lang reflektierte auf den Gottesbegriff selbst. Daß die untergegangenen, niederen Organismen „zwecklos“ gewesen sein sollten, empfand er als Widerspruch zum Begriff eines allweisen Schöpfers. Dieser Widerspruch aber falle weg, „wenn wir einen genealogischen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Organisationsstufen der verschiedenen geologischen Zeitalter statuieren; denn unter dieser Voraussetzung hatten die Organismen der früheren Perioden den Zweck und die Aufgabe, die Organismenwelt der späteren Perioden vorzubereiten“⁷⁷. Daß derartige Überlegungen unmittelbar bis an die Schwelle eines Entwicklungsgedankens heranführten, der auch den menschlichen Leib mit umgreift, das bezeugt H. Schell selbst, wenngleich er diesen Schritt, wie wir sahen, auch nicht mehr selber vollzogen hat: „Die ganze Entwicklung führt und dient zur Vorbereitung des geistigen Lebens im Menschen, zur inneren Erkenntnis und Wertung der ganzen Wirklichkeit“⁷⁸.

Zum erstenmal hat der englische Konvertit St. G. Mivart diesen Entwicklungsgedanken in seinem Werk „Genesis of Species“ (1871) vertreten, und die bereits oben erwähnten Theologen M. D. Leroy und P. Zahm sind ihm darin gefolgt⁷⁹. Auch der Bischof von Newport, Mr. Hedley, tolerierte die Ansicht von P. Zahm, betonte aber, daß die Seele des Menschen und ihre unmittelbare Erschaffung unangetastet bleiben muß⁸⁰.

⁷⁷ A. Lang, a. a. O., S. 76. — P. Zahm nannte die Evolution: *la sola teoria pratica, la quale sia competente a rispondere alle domande della scienza moderna* (Evoluzione e teleologia, in: La Rassegna Nazionale 20 (1898) vol. CII, S. 590). Was die früheren Theologen als sekundäre Schöpfung (*creazione secondaria o potenziale*) bezeichneten, das könnten wir heute genau definieren: *Noi possiamo ora chiamarlo, e con la massima precisione di lingua, evoluzione.* (Ebd. S. 63).

⁷⁸ H. Schell, a. a. O., S. 226.

⁷⁹ S. oben, I.

⁸⁰ Rezension in: La Rassegna Nazionale 20 (1898) vol. CIV, S. 418 ff. — Die Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele war Allgemeingut der Theologen. Nur J. Frohschammer vertrat eine Entwicklungslehre hinsichtlich der Seele, jedoch erst in der Zeit nach seiner Suspension (1862). Die Vorstufe dieser Entwicklung bildet Frohschammers Eintreten für den Generationismus in seiner Schrift „Über den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus“ (1854). Dennoch äußerte er sich in seinem Werk „Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft“ (Wien 1868) noch verhältnismäßig zurückhaltend, obgleich er auch darin bereits seine philosophische Grundthese von der Imagination als allgemeinem Weltprinzip anwendet. Wenigstens für „die höheren Fähigkeiten der Menschenseelen oder des Menschengestes im eigentlichen Sinne“ glaubt er noch „einen eigenthümlichen, von der Thierwelt verschiedenen Ursprung... resp. eine unmittelbare Schöpfung“ postulieren zu dürfen. „Andererseits aber scheint doch auch wieder nicht bloß die leibliche Natur des Menschen, sondern insbesondere die Gleichheit der niederen psychischen Functionen mit denen der Thierwelt ebenso sicher anzudeuten, daß das Menschengeschlecht mit dieser Thierwelt oder den höheren Arten derselben... aus... einem gleichen, göttlich gesetzten Ur-

Zwar entschied die kirchliche Autorität gegen diese Bestrebungen, aber die einmal aufgeworfene Frage drängte auf eine Antwort. Eingedenk ihrer Verantwortung gegenüber der Wahrheit, begannen die Theologen in steigendem Maße die bislang gegebenen Antworten von neuem zu prüfen und zu überdenken. Sie wollten dabei gleichzeitig den Gläubigen eine Richtschnur an die Hand geben⁸¹, da diese Frage für sie nicht minder aktuell war.

a) die Neuorientierung in der Exegese des Schöpfungsberichtes

Ausgangspunkt für ein neues Verständnis des biblischen Schöpfungsberichtes war das heuristische Prinzip der Scheidung „zwischen religiösen Grundwahrheiten... und zwischen den ihrer zeitgeschichtlich bedingten Einkleidung zuzuweisenden Formen“⁸². Es ließ die enthaltene Offenbarungswahrheit vollkommen unangetastet und vermied doch eine Überforderung des biblischen Textes. Damit war der Weg freigelegt, die Heilige Schrift in einer differenzierteren Weise über die Entstehung des menschlichen Leibes zu befragen. Nun fiel die Antwort plötzlich negativ aus: „Den Kampf um das Entwicklungsproblem zu entscheiden, dazu fehlen die eindeutigen, klaren Handhaben im biblischen Texte“⁸³. Die Aussage der Heiligen Schrift war mit einemmal gar nicht mehr so eindeutig, wie die Verfechter der traditionellen Lehre betonten. „Es zwingt uns aber die Genesis nicht“, schreibt N. Peters, „der These beizutreten, daß die allmähliche Entwicklung des Menschenleibes ein für allemal als theologisch unmöglich zu erklären sei“⁸⁴. Es war Liebe zur Wahrheit, wenn A. Schmitt wünschte, daß man den Mangel in der Aussage der Heiligen

keim... hervorgegangen sei“ (185). Das Bedenken, den Wesensunterschied zu beseitigen, so daß der Mensch nur die „höchste Stufe oder Spitze der Thierwelt“ sei, beantwortet er damit, die Tierwelt sei nicht „Keim oder Quelle der Menschheit“, sondern nur „Organ der göttlichen Schöpfung“ (187 f.). — In seinem Werk „Über die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache“ (München 1883) lehnt er jeglichen Glauben an eine unmittelbare Schöpfung ab. Nun lautet die Frage nur mehr, „wie diese allmähliche Menschwerdung im Laufe des Naturprocesses auf der Erde stattgefunden habe“ (6). Dazu seien mehrere Stufen erforderlich gewesen; es „mußte eine Periode... vorausgehen, in welcher die künftige, historisch wirkende Menschennatur sich noch gleichsam in einem untermenschlichen Sein und Wirken befand“ (21). Die Überwindung der Bindung an Trieb und Instinkt hätten eine „freihere, bewußte Geistestätigkeit bewirkt“ (22). Entwicklung ist nach ihm Konzentrierung, Verinnerlichung des Weltprinzips.

⁸¹ So A. Schmitt mit seiner Schrift „Katholizismus und Entwicklungsgedanke“, Paderborn 1923.

⁸² N. Peters, a. a. O., S. 25.

⁸³ J. Göttberger, Adam und Eva, in: Biblische Zeitfragen 3 (1910) 457.

⁸⁴ N. Peters, a. a. O., S. 61.

Schrift auch ohne Umschweife zugebe und „nicht im Namen des Glaubens oder der Heiligen Schrift Meinungen festlege, die nicht festliegen“⁸⁵.

b) Konvenienz einer Entwicklung

Nachdem die Einwände von seiten der Heiligen Schrift weggefallen waren, versuchten die Befürworter der Entwicklungslehre um so intensiver, die Angemessenheit einer Entwicklung aufzuzeigen, zumal selbst Verfechter der herkömmlichen Lehrmeinung eine Möglichkeit nicht völlig in Abrede gestellt haben⁸⁶.

1. Man hob besonders hervor, daß durch die Entwicklung die Größe Gottes in einem neuen Licht aufstrahle: „Ein Zurückdrängen des unmittelbaren göttlichen Einflusses auf die Weltentstehung schmälert den Allmachtsbegriff keineswegs. Ein Gott, der um jeder Kleinigkeit willen in die Welt als Schöpfer eingreifen muß, scheint sogar minder an Macht zu sein, als ein Gott, der aus einem Atom die Weltmaterie entstehen läßt, ... der im Leblosen verborgen Leben keimen, in unbewußtem Stoffe Bewußtsein und Vernunft aufleuchten lassen kann“⁸⁷.

2. Es sei auch der Würde Gottes entsprechender, wenn er sich bei der Entstehung des menschlichen Leibes gleichfalls der Zweitursachen bediente. Dabei erinnerte man an die großen mittelalterlichen Lehrer. Für sie sei es ein „ausnahmslos anerkannter Grundsatz ... gewesen, daß Gott, was er durch zweite Ursachen bewirken kann, nicht durch schöpferisches Eingreifen bewirke“⁸⁸. Die Würde des Menschen werde dadurch in keiner

⁸⁵ A. Schmitt, a. a. O., S. 78. — S. 86 zitiert er ein Wort von Kardinal Bellarmin an Galilei: „Wenn du beweisen könntest, daß die Erde sich um die Sonne bewegt, dann würde ich die Stelle der Schrift, wo Josua die Sonne stille stehen heißt, anders erklären, als man es bisher gewohnt war.“

⁸⁶ So Heinrich und Diekamp. — Auch K. Gutberlet sagt in seinem Werk „Gott und Schöpfung“ (Regensburg 1910, S. 176), man könne die Abstammung nicht als völlig unmöglich hinstellen. Er bezieht sich dabei auf die Scholastiker, die annahmen, daß bei der Bildung des Menschen im Mutterleib eine sinnliche Seele eine vegetative, die Geistseele die sinnliche ersetze entsprechend dem Stadium der Entwicklung.

⁸⁷ J. Götzberger, a. a. O., S. 450. — Mit einem ähnlichen Gedanken schließt Darwins Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein“ (Stuttgart 1872, S. 569).

Ganz entschieden lehnt T. Tesch (a. a. O., S. 240) dieses Argument ab mit der Begründung, die Macht des Schöpfers werde hier zur „Schöpferwillkür“. Und Edm. Hoppe (a. a. O., S. 29 f.) erklärte, in der Deszendenztheorie werde Gott zu einem „Verlegenheitsbegriff“, der in dem Augenblick überflüssig werde, da die Kette lückenlos geschlossen sei.

⁸⁸ F. X. Kiefl, Charles Darwin und die Theologie. Festrede zur Feier des 327jährigen Bestehens der Königl. Julius-Maximilianus-Universität zu Würzburg (Würzburg 1902, S. 22). Vgl. N. Peters, a. a. O., S. 58.

Suarez, De opere 6 dierum, lib. 2, cap. 10 und 12: *Nam Deus ea tantum immediate produxit, quae non nisi per ipsius actionem in rerum natura*

Weise beeinträchtigt⁸⁹. Sein Vorrecht besteht ja in der „Fähigkeit, Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm in freier Selbstbestimmung zu dienen mit allen Kräften seines Herzens“⁹⁰.

3. A. Lang erachtete es auch als eine „logische Konsequenz“, die Entwicklung auch auf den Menschen auszudehnen, wenn erst einmal dieselbe bei den anderen Lebewesen empirisch nachgewiesen sei⁹¹. Das ist auch „der Idee eines sich entwickelnden Universums“ gemäßer. „Warum sollte auch das Lebensgesetz: *omne vivum ex ovo* bei der Entstehung des Menschenleibes durchbrochen worden sein?“⁹²

4. Unter jenen Theologen, die die Entwicklungslehre befürworten, ragt J. Thoenen hervor. Er tritt nämlich nicht nur für die Möglichkeit der Abstammung ein⁹³, sondern legt auch einen Entwurf vor, wie er sich die „Menschwerdung“ vorstellt, so daß sie sich nach den Gesetzen der Natur und der biologischen Entwicklung vollzogen hat. Schon diese Voraussetzung zwingt ihn, den Gedanken zurückzuweisen, als hätte sich die Einerschaffung der Seele, d. h. die Ersetzung der tierischen Seele durch die Geistseele des Menschen etwa in einem späteren Alter vollzogen. Wie jedes neue Lebewesen im Augenblick der Vereinigung von ovum und sperma konstituiert wird, so wurde auch der erste Mensch erschaffen, als sich eine männliche, von einem Tier stammende Samenzelle mit einer weiblichen tierischen Eizelle vereinigte. In diesem Augenblick hat Gott die Seele eingehaucht, so daß keinen Augenblick eine Tierseele den Leib des ersten Menschen beseelt hat⁹⁴. Auf die gleiche Weise ist auch Eva in das Dasein getreten: „Infolge polarer Spannung... entsteht eine Zwillingsgeburt, wo der eine Zwilling den einen und der andere den anderen Teiltypus repräsentiert... Es ist nun eine Kleinigkeit, anzunehmen, daß bei der Entstehung des Menschen Gott diesen Prozeß geleitet hat, daß nur zweimal und nicht mehr eine solche Zwillingsgeburt eintrat, die jedesmal als den einen Zwilling einen homo sapiens lieferte, und zwar noch spezieller in der Weise, daß der eine von diesen beiden ein Mann, der andere ein Weib war“⁹⁵. Thoenen erkannte auch die Gefahr, daß sich bei

introduci poterant quoad species suas; nam cetera quae per causas secundas produci poterant, convenientius fuit per illas fieri et hoc ipsum magis ad perfectionem universi pertinet (zit. bei Knabenbauer, a. a. O., S. 79, Anm. 1).

⁸⁹ J. Kreiten, Theologie und Naturwissenschaft über den Ursprung des ersten Menschenleibes, Bonn 1930, S. 51.

⁹⁰ J. Engert, a. a. O., S. 60.

⁹¹ A. Lang, a. a. O., S. 11.

⁹² J. Kreiten, a. a. O., S. 64.

⁹³ J. Thoenen, Unser Wissen von der Geschichte der Urzeit für die gebildeten Katholiken dargestellt, Rottenburg a. N. 1910, S. 90.

⁹⁴ Ebd. S. 95.

⁹⁵ Ebd. S. 96. — Eine zweifache Zwillingsgeburt nimmt Thoenen deshalb an, um dem Bericht der Genesis (2, 22) von der Zuführung Evas gerecht zu werden.

Annahme einer durchgehenden Entwicklung nur zu leicht der Gedanke einstellen kann, daß nun auch der Mensch seinerseits wieder nur ein Glied und nicht der Schlußstein in der Entwicklung ist. Er wehrte eine derartige Vorstellung mit der Bemerkung ab: „Aus begreiflichen Gründen muß dann dieser Mensch als Dauertyp aufgefaßt werden, so daß eine weitere Entwicklung zum Übermenschen ausgeschlossen ist“⁹⁶.

Die Folgezeit erbrachte eine stetig wachsende Vertiefung und Fundierung der anfänglich oft nur hypothetischen Aufstellungen der Naturwissenschaft, so daß sich immer mehr Theologen zur Entwicklungslehre bekannten und in ihr „eine gründlich fundierte wissenschaftliche These und eine entscheidende Antithese gegen die längst überholte Konstanztheorie“⁹⁷ erblickten. Ja, es kristallisierte sich überhaupt eine neue Fragestellung heraus. Das Problem lautet heute nicht mehr so sehr „Schöpfung oder Entwicklung“, sondern: Wie verhält sich die Entwicklung zur Schöpfung? Um die Klärung dieser Frage hat sich besonders Bischof H. Volk verdient gemacht, indem er aufzeigte, daß die Alternative „Schöpfung oder Entwicklung“ die Tatsache verkennt, daß die beiden Begriffe zwei verschiedenen Kategorien angehören: „Denn Erschaffung als theologische Kategorie und Entwicklung als naturwissenschaftliche Kategorie beantworten gar nicht genau dieselbe Frage. Erschaffung ist der umfassendere Begriff: Alles, was durch Entwicklung ist, könnte auch durch Erschaffung sein, aber nicht umgekehrt“⁹⁸.

Der Verlauf der Auseinandersetzung der Theologie mit der Entwicklungslehre hat von neuem gezeigt, wie wohl die Theologie beraten ist, wenn sie sich bei jeder neu auftauchenden Frage in rechter „Selbstbescheidung“ auf die Offenbarungswahrheit besinnt, wenn sie sich daran erinnert, „daß es nicht ihre Aufgabe ist, die innerweltliche Ursächlichkeit zu erklären“⁹⁹. Sie gewinnt dadurch den unschätzbaren Vorteil, ebenso unvoreingenommen wie frei von Risiko den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften entgegensehen zu können. Auch die Theologie bleibt immer eine lernende, wie es die Kirche selber ist¹⁰⁰.

⁹⁶ Ebd. S. 96.

⁹⁷ K. Adam, a. a. O., S. 5.

⁹⁸ H. Volk, Schöpfungsglaube und Entwicklung, in: Gott alles in allem, Mainz 1961, S. 32.

⁹⁹ A. Mitterer, Christliche Theologie und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre in zwei Jahrtausenden, in: Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 127.

¹⁰⁰ K. Rahner, ²LThK I, 84.

BESPRECHUNGEN

BIBLISCHE THEOLOGIE

Schmid, Rudolf: Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim. — München: Kösel-Verl. 1964 (Studien z. A. u. NT, hrsg. v. V. Hamp und J. Schmid, Bd. IX) 140 S., kart. 180,— DM.

Der Nachfolger von Herbert Haag auf dem Lehrstuhl für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Luzern legt mit dieser Monographie seine Tübinger Doktor-Dissertation vor, die auf Anregung von Roland de Vaux, Direktor der Bibelschule in Jerusalem, entstand. Es trifft sich gut, daß wenige Wochen nach Erscheinen dieser Arbeit de Vaux selbst seine Auffassung zum gleichen Thema in: *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, S. 28–48, präsentiert. Um es gleich zu sagen, die Ansichten der beiden Autoren decken sich weitgehend, wenn auch Sch. in seiner Untersuchung selbstverständlich weiter ausholen und seine Argumentation breiter anlegen kann als de Vaux, dessen Darlegung nur die Niederschrift eines Vortrages darstellt.

Sch. nutzt die Möglichkeit einer eigenen Monographie, zunächst, mit entsprechenden Statistiken seine Aussagen stützend, den hebräischen Wortstämmen *z'ch* und *schelamim* als Mahlopferbezeichnungen im AT nachzugehen. Hierbei wird besonders der bedeutsame Blutritus hervorgekehrt und auf seine religiöse Symbolik befragt. Nebenbei erfährt der Leser, daß der Verf. die Ansichten de Vaux' über die Entstehung des Pentateuch teilt. Im 2. Teil vergleicht Sch. mit dem atl. Mahlopfer die Opferpraxis der Umwelt Israels, in die auch der griechische Raum einbezogen wird. Als interessantes Ergebnis wird herausgestellt, daß Israel im Brand- und Mahlopfer ein gleiches Opferritual benutzt wie die Kanaaniter (Phönizier und Ugariter) und die Griechen. Die eigentümlichen Ähnlichkeiten zwischen israelitischen und griechischen Opferbräuchen sollen mit hoher Wahrscheinlichkeit durch die Umschlagstelle Ugarit vermittelt worden sein, von wo aus im 2. Jahrtausend vor Chr. lebhafteste Handelsbeziehungen zum Westen nachzuweisen sind. Allerdings fehlt bei den Griechen und Kanaanitern der Blutritus, den Sch. wohl mit Recht auf altes arabisches Opferritual zurückführt. Die Meinung, daß der griechische Einfluß über Ugarit bis in die israelitische Opferpraxis gereicht habe, die Sch. mit seinem Lehrer Haag im Gefolge von Gordon (vgl. C. H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des AT*, Einsiedeln, Zürich, Köln 2 1961) vertritt, teilt de Vaux nicht. Er ist vielmehr der Ansicht, daß diese Riten des Verbrennens gewisser Teile bei Brand- und Mahlopfen zu Ehren der Gottheit das Erbe einer im ganzen östlichen Mittelmeerbecken verbreiteten vorgriechischen und vorkanaanitischen Kulturstufe sind.

Das theologische Schwergewicht der Arbeit liegt im 3. Teil, in dem das Mahlopfer als Bundesopfer hingestellt und damit in den Zusammenhang des atl. Offenbarungsgeschehens gerückt wird. Sind in ihm östliche (arabische: Blutritus) und westliche (griechisch-kanaanitische: Verbrennung der Fetteile und Schenkel) Teilriten beteiligt, so erfährt es seine spezifische biblische Sinngabe vom Bund her. Ausdruck des Bundesverhältnisses ist es, wenn die Gemeinde vor Jahwe Mahl hält. Dank der Stiftung Jahwes hat das Mahlopfer heilsvermittelnde, sakramentale Kraft und Wirkung.

Auch hier ist zu sagen, daß Sch. über de Vaux hinausgeht, der den **griechischen hebräischen** Terminus mit **Gemeinschaftsopfer** wiedergibt. Nach ihm würde die Übersetzung mit Bundesopfer die Beweiskraft der biblischen Texte überziehen, denn in der hauptsächlichsten Beweisstütze Ex 24 lägen die Teilriten für einen solchen Beweis zu weit auseinander.

Sch. weiß selber, daß die Evidenz eines stringenten Beweises seinen Ausführungen versagt bleibt. Doch ist ihm zu bescheitigen, daß er mit sachkundigem Wissen und in geschickter Weise dem Mahlopfer als Bundesopfer einen plausiblen Platz im atl. Kult zugewiesen und damit die Frage nach dem Mahlopfer in Israel neu gestellt und in Beweis gebracht hat.

H. Groß, Trier

Gögler, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1963. 400 S., Lw. 36 DM.

Das biblische Wort hat einen göttlichen Autor und einen menschlichen Verfasser; wer es recht verstehen will, muß darum göttliche und menschliche Prinzipien berücksichtigen. Analog dazu unterscheidet die biblische Hermeneutik seit alters einen Wortsinn und einen „geistigen“ Sinn und schreibt den Wortsinn mehr dem menschlichen Verfasser, den „geistigen“ Sinn aber der göttlichen Inspiration zu. Diese beiden „Schriftsinne“ gingen bei der christlichen Auslegung des Alten Testaments am weitesten auseinander. Hier betrachtete man das wörtliche Schriftverständnis als charakteristisch jüdisch, und nur die geistige Auslegung galt als echt christlich. Diese Einseitigkeit beantworteten die Re-

formatoren mit einer anderen Einseitigkeit: Sie lehnten jeden „höheren“ Sinn ab und verlangten das Zurückgehen auf den Wortsinn. Mehr und mehr sahen sich aber auch die katholischen Bibelwissenschaftler genötigt, den Primat des Wortsinns anzuerkennen. So drohte das katholische Bibelverständnis schließlich auseinanderzugehen in eine historisch-philologische und eine dogmatisch-theologische Richtung. Um hier der Gefahr eines Bruches vorzubeugen, empfahlen viele eine Rückkehr zum Bibelverständnis der alten Kirche, und einige, nach dem Zweiten Weltkrieg, besonders J. Daniélou und H. de Lubac, setzten sich dabei besonders für Origenes und seine Auslegungsprinzipien ein.

Zu diesem Bemühen liefert nun R. Gögl, selbst ein Schüler Daniélous, einen beachtlichen Beitrag mit seiner Doktorarbeit: „Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes“. Er hat daraufhin nicht bloß das gesamte Schrifttum des Origenes, sondern auch dessen geistige und religiöse Umwelt neu und selbständig durchforscht und ist dabei zum Schluß gekommen: „Origenes war ein im Wesen moderner Theologe der Kirche, der die verhüllenden Formen der Schrift für seine Zeit und mit deren Mitteln erschloß“ (S. 391). Die Theologie des Origenes sei „der geistige Sinn der Schrift“. Freilich zu Allegorese des Origenes können wir auch nach der Meinung Göglers nicht mehr zurückkehren. Aber den Geist des Origenes, so meint er, sollten wir erneuern, und sein Verständnis des biblischen Wortes, eben der „geistige“ Sinn, biete auch uns heute „ein ebenso befreiendes wie theologisches fruchtbares Prinzip“.

G. weiß sehr wohl, daß Origenes vieles, „was wir heute als religiöse, theologische oder existentielle Exegese getrost zum Wortsinn rechnen, dem „geistigen“ Sinn zuschlug“ (S. 392). Wenn G. hinzufügt „mit gutem Recht“, so will er uns anscheinend die alte Terminologie des Origenes als Vorbild hinstellen. Aber die neueste, u. a. durch K. Rahner angestoßene Entwicklung und das vom gegenwärtigen Konzil gewünschte „Gespräch“ mit den nichtkatholischen Bibelgläubigen empfehlen uns gerade den anderen Weg, nämlich die Theologie des biblischen Wortes regelmäßig aus dem Lattersinn zu erheben und erst von dieser Grundlage, in begründeten Fällen, zum christlichen „Vollsinn“ (sensus plenior) emporzusteigen, etwa so, wie es neuestens gezeigt ist bei P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (1962).

Heinrich Schneider

Schekle, Karl Hermann: Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte. — Kvelaer: Butzon & Bercker-Verlag 1963. 267 S. (Berckers Theologische Grundrisse, Bd. II) Lw. 13,80 DM; kart. 11,80 DM.

Diese Einführung des Tübinger Neutestamentlers in das Neue Testament und seine Fragen ist eine sehr gelungene Arbeit, die man nur empfehlen kann. Sie verrät auf jeder Seite die enorme Vertrautheit des Verfassers mit der gegenwärtigen Forschung, macht in gesunder Weise von der Freiheit Gebrauch, die dem katholischen Exegeten von der Führung der Kirche heute gewährt wird und ist, wie alle Werke Schekles, in einem Stil geschrieben, der aus stiller und ehrfürchtiger Meditation geboren ist. Wenn das Werk auch nicht den Anspruch erhebt, die großen wissenschaftlichen Einleitungen in das NT ersetzen zu wollen, so ist sein Studium neben diesen keineswegs überflüssig, da es vor allem in theologischer Hinsicht oft weiter als diese zu führen vermag. Denn gerade auf die Erfassung der theologischen Eigenart der einzelnen Bücher des NT ist das besondere Augenmerk des Verfassers gerichtet. Gerade hier zeigt sich aber auch die große Fruchtbarkeit der formgeschichtlichen Betrachtung des ntl. Schrifttums, die uns dasselbe immer mehr als ein Werk erkennen läßt, das im Schoße der Kirche entstanden ist, als ein hervorragendes Zeugnis des für alle Zeiten maßgebenden Glaubens ihres apostolischen Zeitalters. Mit Schekles Einleitung in das NT haben wir nun endlich ein Buch, das man auch aufgeschlossenen Laien mit Freuden empfehlen kann. Wir sind dem gelehrten Verfasser zu großem Dank verpflichtet.

Er möge mir nicht böse sein, wenn ich ihm einen Satz nicht abnehme, nämlich diesen: „Im Epheserbrief scheint die ältere Lehre des Paulus mit Hilfe gnostischer Begrifflichkeit weitergeführt zu sein“ (S. 172). Warum ich daran nicht glaube, habe ich wieder in der Festschrift für J. Schmid zu begründen versucht. Und vielleicht könnte bei einer Neuauflage des Buches die Textgeschichte etwas breiter als jetzt dargestellt werden.

Franz Mußner, Trier

Kahlefeld, Heinrich: Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium. — Frankfurt a. M.: Knecht (1963). 2 Bände, 192 und 197 Seiten.

Die Gleichnisauslegung hat seit dem Erscheinen von C. H. Dodds Buch „The Parables of the Kingdom“ große Fortschritte gemacht. Das zeigt auch wieder eindringlich das zweibändige Werk des Münchener Oratorianers Heinrich Kahlefeld, an dem weder der sogenannte Fachmann noch der Prediger, der die Vorbereitung seiner Predigt ernst nimmt, vorbeigehen kann. Verfasser zeigt sich voll vertraut mit allen Fragestellungen heutiger Gleichnisauslegung und, wie die Anmerkungen durchgehend erkennen lassen, auch mit der einschlägigen Fachliteratur. Darum sollte dieses Werk in keiner Priester-

bibliothek fehlen. Selbstverständlich erspart es dem Leser nicht die tätige Mitarbeit; wer sie nicht scheut, wird reichen Gewinn aus seinem Studium ziehen.

Was die „christologische“ Aussage der Gleichnisse und Lehrstücke Jesu angeht, so bin ich zuversichtlicher als Kahlefeld. Wie der Spruch der Logienquelle Lk 11,20 = Mt 12,28 zeigt (vgl. dazu II, 151), bringt Jesus den Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft mit seinem Auftreten in einen unlöslichen Zusammenhang (vgl. das im griechischen Text des Spruches stehende, betonte ego!); er ist der messianische Exorzist. Der Stärkere, der den Starken zu binden vermag (vgl. Mk 3,27), ist deshalb m. E. nicht „Gott selbst“, wie Kahlefeld meint, sondern Jesus. In dem Stück Mk 2, 18-20 (vgl. dazu II, 159) scheint mir V. 20 (nicht V. 19, so irrtümlich bei K.; richtig jedoch S. 172), also der Spruch vom entrissenen Bräutigam, nicht dem alten Stück von der freudevollen Hochzeit kompositorisch angefügt zu sein, sondern schon immer zu ihm gehört zu haben. Die Seitenreferenzen lassen zwar Mk 2,19b als sekundär weg, nicht aber V. 20! Aus welchem Zusammenhang sollte dieser Vers sonst auch stammen?

Kahlefeld vermutet zuletzt (II, 173), daß vieles in unseren Gemeinden „in Bewegung käme, wollte man nur alles daransetzen, das prophetisch zupackende, von der Tiefe her heilende Wort des Evangeliums zu seiner Wirkung zu bringen“. Zu seiner Wirkung kann es nur kommen, wenn unsere Prediger in einer viel intensiveren Weise als bisher sich mit dem Evangelium beschäftigen, d. h. Exegese treiben. Dazu wären aber auch in jedem Bistum einige Priester nötig, die es in so gekonnter und vorbildlicher Weise tun wie H. Kahlefeld.

Franz Mußner, Trier

Gaechter, Paul SJ: Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag 1964. 980 S. Lw. 65,— DM.

P. Paul Gaechter legt seinen in jahrelanger Arbeit geschaffenen, umfangreichen Kommentar zum Matthäusevangelium der Öffentlichkeit vor und erhofft sich für ihn einen „weiteren Kreis akademisch gebildeter Leser“, d. h. Leser, „die nicht erschrecken, wenn sie einem Wörtlein Griechisch begegnen“.

„Mt besitzt ausgesprochenen Eigenwert.“ Er liegt einmal in seiner literarischen Art, da manche Worte Jesu in ihm rhythmisch gehalten und zu Strophen verbunden sind. Gaechter versucht in seinem Kommentar, dieser Eigenart durch die Gestaltung des beigegebenen griechischen Textes sichtbaren Ausdruck zu verleihen, wofür man ihm sehr dankbar sein muß. Auch in den Erzählungspartien glaubt Gaechter künstliche Strukturen feststellen zu können, die vor allem nach dem Prinzip des Chiasmus aufgebaut sind; G. gibt ihnen den Namen „geschlossene Formen“. Es zeigt sich so, „daß Mt als Ganzes ein literarisches Kunstwerk darstellt, dessen Mutterboden nicht die hellenistische, sondern die altjüdisch-palästinische Welt war“.

Da die Evangelien in einer „Gedächtniskultur“ entstanden seien, glaubt G. auch weiterhin die Ansicht vertreten zu können, „daß der Differenzierungspunkt der synopt. Formen in der mündlichen griechischen Tradition zu suchen ist, d. h. daß Mt, Mk und Lk im wesentlichen Parallelerscheinungen sind, ohne voneinander abzuhängen“. In diesem Punkt wird G. unter den deutschen Fachexegeten wenig Anhänger finden, weil sie fast alle, unter ihnen auch der Rezensent, die sogenannte Zweiquellentheorie vertreten, die die Phänomene der Synopse am besten erklärt. Aber es ist interessant, zu lesen, wie G. sich die Entstehung des Mt-Evangeliums denkt. Jedenfalls ist auch für ihn der „kanonische“ griechische Mt nicht mehr identisch mit dem hebräischen Ur-Mt, der vom Apostel Matthäus stammen soll, woran G. nicht zweifelt. Der Redaktor des griechischen Mt war, so meint G., „ein hellenistischer Judenchrist, des Hebräischen, wenn auch nicht vollkommen, mächtig, aber ohne Empfinden für hebräische literarische Kunstform“, der aber auch anderes ihm bereits vorgebildetes griechisches Traditionsmaterial in Mt eingearbeitet und auch gewisse Unordnungen in die ursprünglichen Spruchsammlungen des Mt gebracht habe.

Großen Wert legt G. auf die Verwendung der Psychologie in der Auslegung. „Wer auf das Psychologische verzichtet, verzichtet auf eine Erklärung.“ Ich möchte diesen Satz nicht ganz unterschreiben. Jedenfalls darf die psychologische Erklärung nicht dazu verführen, Fehlendes zu ergänzen. Ist die Versuchung dazu nicht manchmal groß?

Im übrigen habe ich mich für die Rezension vor allem mit Gaechters Auslegung des Petrusbekenntnisses (16, 13-20) beschäftigt. G. glaubt in der Aposition in 16, 16 („Sohn des lebendigen Gottes“) einen deutenden Zusatz des Evangelisten zu erkennen, mit dem er hervorheben wollte, „was Simon mit seinem Bekenntnis letzten Endes, wenn auch nur einschlüßweise (virtualiter implicite) ausgedrückt hat“. G. glaubt auch, daß V. 19 a-b „bei einer anderen Gelegenheit behandelt wurde“, ebenso V. 19 c-f. „Die Anreihung von v. 19 a-b an v. 18 und von v. 19 c-f an v. 19 a-b ist das Werk der Tradition.“ Dem ist wohl zuzustimmen, nur ist man erstaunt, daß bei all diesen Erörterungen der bekannte Aufsatz von A. Vögtle „Messiasbekenntnis und Petrusverheißung“ in der

BZ, NF 1 (1957) 252—272; 2 (1958) 85—103 nicht erwähnt wird, wie überhaupt die Auswahl der angeführten Literatur etwas willkürlich anmutet; sie scheint hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Übereinstimmung geschehen zu sein.

Abschließend: auch der Anhänger der Zweiquellentheorie wird an dem großen und gelehrten Kommentar von P. Gaechter nicht vorübergehen. Er bietet sehr viel Anregungen und treffende Einsichten. Wir wünschen dem Verfasser noch viele Jahre reichen Schaffens in der zuverlässigen Gesundheit, deren er sich bisher erfreuen durfte.

Franz Mußner, Trier

Rordorf, Willi: Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- u. Gottesdiensttages im ältesten Christentum. — Zürich: Zwingli-Verl. 1962. 336 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 43.) Zugl. Theol. Diss. Basel 1961. brosch. 26,— DM.

„Es ist Zeit, daß die christliche Kirche die Grundlagen ihrer Sonntagsfeier neu überprüft“ (S. 5). Bei dieser Überprüfung geht es vor allem um die Klärung folgender Fragen: Wie ist überhaupt der christliche Sonntag entstanden, und zwar als Ruhetag wie als Gottesdiensttag? In welchem Verhältnis steht der christliche Sonntag zum alttestamentlichen-jüdischen Sabbat? Wann und warum kam die Christenheit dazu, die Beobachtung des jüdischen Sabbats aufzugeben? Ferner: Zu welcher Tages- und Nachtzeit fanden die gottesdienstlichen Versammlungen der christlichen Gemeinden statt? Woher stammen die geläufigen Namen für den Sonntag, z. B. „Herrentag“? Gerade im Zusammenhang mit der Erneuerung des Gottesdienstes durch das gegenwärtige Konzil sind alle diese Fragen wieder von besonderer Aktualität.

Die Methode, die Rordorf in seiner Arbeit zur Beantwortung der obigen Fragen anwendet, kann nur die historische sein. Nur dann kommt man zu wirklichen Ergebnissen. Und wenn in den Antworten, die R. zu geben versucht, auch manches hypothetisch bleiben muß, weil nicht immer genügend Quellenmaterial vorliegt, so kommt er doch zu sehr brauchbaren Ergebnissen. Denn R. verfügt über eine hervorragende Kenntnis der Quellen und der Literatur. So wird man in Zukunft bei allen Arbeiten, die sich mit der Geschichte des christlichen Sonntags beschäftigen, von diesem Werk nicht absehen können.

Im Rahmen unserer knappen Rezension sei nur auf ein Problem eingegangen, zu dem ich eine andere Hypothese als Rordorf aufstellen möchte. Dem Verfasser gilt es S. 218 für „wahrscheinlich“, daß der Name *kyriakè-haëmera* von der Bezeichnung *kyriakòn deipnon* (1 Kor 11, 20) abgeleitet sei, d. h. daß der Sonntag den Namen „Herrentag“ von der Bezeichnung „Herrenmahl“ für die Eucharistiefeier, die ja vorzüglich am Sonntag begangen wurde, erhalten habe. Ich möchte einen anderen Vorschlag machen. E. Peterson hat im Anschluß daran, daß in der Bezeichnung der Eucharistiefeier als *deipnon kyriakos* das Adjektiv *kyriakos* ein staatsrechtlicher Ausdruck sei („kaiserlich“, s. W. Bauer, WBzNT, s. v.), bemerkt, daß damit der Öffentlichkeitscharakter und nicht das Mysterienhafte dieses Mahles betont sei (vgl. Theol. Traktate, München 1951, S. 165, Anm. 17).

Ich möchte deshalb vermuten, daß mit der Bezeichnung des Sonntags als „Herrentag“ in ähnlicher Weise der Öffentlichkeitscharakter dieses Tages betont sein soll; „öffentlich“ insofern, als der Tag der Auferstehung Jesu, an den man ja jeden Sonntag dachte, die öffentliche Proklamation der im apostolischen Kerygma verkündeten Tatsache ist, daß Jesus Christus durch seine Auferstehung zum Herrn über Himmel und Erde eingesetzt ist. Der Sonntag ist deshalb „Herrentag“, weil Jesus am „ersten“ Sonntag „der Herr aller“ (Apg 10, 36) wurde.

Rordorf hat seinem bedeutenden Werk ein umfangreiches Stellen- und Autorenregister beigelegt, leider fehlt ein Sachregister.

Franz Mußner, Trier

Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. Tübingen: Mohr (Slebeck)-Verl. 1964. VI, 245 S. (Wiss. Unters. z. NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O. Michel, 7) brosch. 36,— DM; Lw. 41,— DM.

A. Vögtle hat einst in seiner bekannten Dissertation eine Analyse und Geschichte der Begriffe der neutestamentlichen Tugend- und Lasterkataloge vorgelegt. S. Wibbing konnte Vögtles Untersuchungen durch das neue Qumranmaterial ergänzen; zugleich versuchte er zu zeigen, daß die Ursprünge der katalogischen Begriffe nicht im Hellenismus zu suchen seien. E. Kamlah betont nun in seiner Mainzer Habilitationsschrift, daß die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung nicht von den Begriffen her gelöst werden könne, sondern von der Frage nach dem Horizont her, innerhalb dessen die katalogische Form der ntl. Paränese ursprünglich entstand. Diese Frage kann aber nur dann wirklich gelöst werden, wenn vor allem der Rahmen, die „Form“ der katalogischen Aufzählung erklärt wird. „Dieser Form muß man folgen, wenn man die Entwicklung der Kataloge verstehen will, und nicht etwa den Begriffen“ (S. 39). Der

Schlüssel zur religionsgeschichtlichen Deutung liegt nach Kamlah in der antithetischen Form der Kataloge, und das Schema dafür stammt — zu diesem Ergebnis kommt K. — ursprünglich aus der iranischen Kosmologie.

K. entdeckt im NT zwei Typen von paränetischen Katalogen: einen „beschreibenden“, in dem das sündige Verhalten mit Androhung des Unheils und antithetisch das Verhalten der Gerechten mit Verheißung des Heils beschrieben wird; und einen unmittelbar paränetischen Katalog, in dem die sündige Vergangenheit dargestellt wird, verbunden mit der Aufforderung, sie „abzulegen“; ihr wird das neue Leben gegenübergestellt mit der Aufforderung, es „anzuziehen“. Der Sitz im Leben für die christliche Paränese liegt für beide Typen in der Taufe bzw. in der postbaptismalen Unterweisung (vgl. S. 34–38). Der erste Typ wurde nach K. aus der iranischen Kosmologie in die späthellistische Anthropologie übernommen und von dort ins Urchristentum. Der zweite Typ hat eine kompliziertere Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte und kam über den hellenistischen Synkretismus in das Urchristentum. Kamlah bringt zum Erweis seiner Thesen ein umfangreiches religionsgeschichtliches Material, das er auch glänzend zu interpretieren versteht.

Natürlich hat das Schema im NT seine besondere Ausgestaltung erfahren, eben im Rahmen der neuen Glaubensüberzeugungen, zu denen vor allem jene vom Anbruch einer neuen, der eschatologischen Welt in Christus gehört. Gerade durch diesen Umstand ist die ntl. Paränese grundsätzlich eine eschatologische, d. h. „eine auf den Umbruch der Welten bezogene Form und Ermahnung. Die Radikalität der Forderung rührt aus der eschatologischen Spannung, die sich in der Antithese der Kataloge widerspiegelt“ (S. 215). Deshalb besteht die angebliche Spannung zwischen Paränese und Naherwartung im NT grundsätzlich nicht. Auch dies ein ganz wichtiges Ergebnis.

Wie fruchtbar die Untersuchungen Kamlahs für die Auslegung der ntl. Paränese sind, hat der Rezensent schon am Beispiel des Jakobusbriefes zeigen können. Er möchte auch an dieser Stelle der ev. Theolog. Fakultät in Mainz dafür danken, daß er schon vor der Drucklegung der Arbeit K.s das maschinenschriftliche Manuskript einsehen durfte.

Franz Mußner, Trier

Becker, Ulrich: Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7, 53–8, 11. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1963. XII, 203 S. (BeihzZeitschrftNtWiss, 28) brosch. 28,— DM.

Wie kommt die Perikope über Jesus und die Ehebrecherin (Joh 7, 53–8, 11) in das vierte Evangelium, da die ältesten und besten Handschriften des NT sie nicht kennen und ihre Form ganz jener synoptischer Streitgespräche gleicht? Hat sie überhaupt ihren historischen Ort im Leben Jesu selbst oder ist sie eine sog. Gemeindebildung? Mit diesen sehr schwer zu beantwortenden Fragen beschäftigt sich Ulrich Becker in seiner Erlanger Dissertation. Er geht dabei äußerst sorgfältig und gründlich vor und bietet geradezu ein Musterbeispiel sauberer wissenschaftlicher Arbeit. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der historische Ort der Perikope im Leben Jesu selbst zu suchen ist; denn sie paßt in seine Situation und zu seiner „Mentalität“. Es geht in ihr um schriftgelehrte Debatten um die Gültigkeit der Gesetzesbestimmungen von Lev 20, 10 und Deut 22, 20. Jesus entscheidet sich eindeutig gegen das Gesetz und ihre Vertreter, und vergibt der Ehebrecherin in eigener Vollmacht bedingungslos. Später wurde diese Überlieferung, die zunächst außerhalb der eigentlich kanonischen Tradition wahrscheinlich in judenchristlichen Kreisen weitergegeben wurde, im Kampf gegen die Rigoristen im altkirchlichen Bußstreit benutzt, der Akzent aber dabei von der Gesetzesdebatte auf die Gestalt der Ehebrecherin verschoben, eben im Zusammenhang der leidenschaftlich diskutierten Frage: Können Todsünden vergeben werden? Dadurch wuchs das Ansehen dieser Überlieferung so stark, besonders im Westen der Kirche, daß sie allmählich Eingang in die genuin evangelische Tradition fand, zuerst am Schluß des Tetraevangeliums und etwas später an einem geeignet erscheinenden Ort innerhalb des Johannesevangeliums. Durch diese Aufnahme in die genuine Evangelienüberlieferung durch die Kirche bekam die Perikope aber für immer kanonisches Ansehen. Sie gehört zur Heiligen Schrift.

Franz Mußner, Trier

Anwander, Anton: Zum Problem des Mythos. — Würzburg: Echter-Verl. 1964. 135 S. brosch. 14,80 DM.

Durch die programmatische Entmythologisierung der Bibel, wie sie Rudolf Bultmann fordert, ist die Frage nach dem Wesen des Mythos erneut akut geworden. Was ist überhaupt „Mythos“? Die Frage ist gar nicht leicht zu beantworten. Anwander zählt in dem hier angezeigten Werk aus den Seiten 20–61 allein 59 Namen auf, die sich um eine Antwort bemüht haben, angefangen von Clemens von Alexandrien bis herauf in unsere

Tage. Anwender versucht dann selber im Kapitel „Einblick“ Klarheit zu schaffen, indem er vor allem begriffliche Erklärungen und Abgrenzungen bietet, um sich auf diese Weise immer mehr an das Wesen des Mythos heranzuarbeiten. Zum Beispiel: Wie verhalten sich Bild, Symbol und Mythos? Wie steht es mit Mythos, Kultus und Mysterium? Wie ist das Verhältnis von Mythos und Logos? Besonders wichtig ist der zehnte Abschnitt des Buches: Mythos und Analogie.

„Obwohl ich keine Seite des Problems außer acht lassen und keiner Frage ausweichen wollte, bin ich mir bewußt, daß das Buch bei seiner knappen Darstellung vor allem nur eine Einführung in das Problem des Mythos ist und als Anregung für das Weiterstudium dienen kann“ (S. 9). Dieses Ziel erreicht der Verfasser zweifellos und deshalb ist man ihm für seine Arbeit zu großem Dank verpflichtet. Der Weiterführung dienen vor allem auch die reichen Literaturangaben in den Anmerkungen.

Franz Mußner, Trier

Kerygma und Mythos VI — 1. Entmythologisierung und existentielle Interpretation. Akten eines Colloquiums des Centro Internazionale... geh. in Rom v. 16.—21. 1. 1961. — Hamburg-Bergstedt: Reich-Evangel. Verl. 1963. (Theol. Forschung, 30) 248 S. kart. 20,— DM.

Vom 16.—21. Januar 1961 fand im Istituto dei Studi Filosofici in Rom ein internationales Colloquium über die von Rudolf Bultmann geforderte Entmythologisierung der Bibel statt, an dem sich katholische und evangelische Theologen, Philosophen und Religionsgeschichtler beteiligten, unter ihnen auch die Jesuiten Lotz (Pullach) und Fagone (Rom). Ich erwähne die beiden mit Bedacht, weil gerade ihre Beiträge eine besondere Förderung der ganzen Diskussion über die Entmythologisierung bedeuten. Besonders der Vortrag von P. Virgil Fagone über „Geschichte und Geheimnis“ scheint mir die Sache voranzubringen, und zwar mit Hilfe der Seinsphilosophie M. Heideggers, also jenes Philosophen, durch den Bultmann einst entscheidende Denkanstöße erfahren hat. Während Bultmann aber beim Heidegger von „Sein und Zeit“ stehengeblieben ist, versucht Fagone zu zeigen, wie gerade vom späteren Heidegger her die Diskussion über die Entmythologisierung eine wesentliche Förderung erfahren könnte, insofern nun Heidegger selber ja fordert, „In jedem Mythos einen Wink des Seinsgeheimnisses anzuerkennen“ (S. 171). Und gerade „wegen des Geheimnisses“, so argumentiert Lotz in seinem Beitrag, ist eine Entmythologisierung notwendig, „weil dieses das Ausscheiden der später beigemischten Lügen und die Rückkehr zu der anfänglichen Wahrheit des Mythos verlangt“ (120).

So wird man in der weiteren Diskussion über die Entmythologisierung von diesem wichtigen Band in der Reihe „Kerygma und Mythos“ nicht absehen können.

Franz Mußner, Trier

Pesch, Wilhelm: Der Ruf zur Entscheidung. Die Bekehrungspredigt des Neuen Testaments. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 80 S. (Schriftenreihe des Inst. für missionarische Seelsorge, IV) kart. 7,20 DM.

Pater Pesch, der Neutestamentler der Redemptoristen in Geistingen, legt ein handliches Büchlein über die Bekehrungspredigt des Neuen Testaments vor, das aus Vorträgen auf Tagungen des Instituts für missionarische Seelsorge hervorgegangen ist. Er bietet dabei das Musterbeispiel einer guten Theorie für eine gute Praxis, in diesem Fall für die Predigt. Wer sich die Mühe macht, das Büchlein durcharbeiten, wird es mit großer Dankbarkeit, Freude und viel Gewinn aus der Hand legen. Es vermittelt wichtige Einsichten und zeigt zudem an einem bestimmten Thema der Bibel die Fruchtbarkeit der Methoden der modernen Exegese, gerade auch für die Predigt. In einem Anhang werden noch ausführliche Literaturhinweise mit kurzen Besprechungen geboten, die noch weiterführen können. In den Schlußbemerkungen stehen Sätze, die nicht genug beherzigt werden können, etwa dieser: „Der heutige Verkündiger muß ein Exeget sein und nicht nur ein Mann, der viele exegetische Einzelkenntnisse hat.“ Wer selber häufig auf der Kanzel steht, kann die Richtigkeit dieses Satzes nur bestätigen. Wir können das Büchlein von Pesch unserem Klerus nur wärmstens empfehlen.

Aus Mk 1,15 wäre für das markinische Verständnis von Metanoia wohl mehr herauszuholen als Pesch es tut.

Franz Mußner, Trier

Marchel, Witold: Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 126 S. (Kleinkommentare z. Hl. Schrift) kart. 4,80 DM.

Der junge polnische Exeget W. Marchel hat in den *Analecta Biblica* 1963 seine umfangreiche römische Dissertation *Abba, Père, La prière de Christ et des Chrétiens* vorgelegt. Das Bändchen 16 in der Reihe „Die Welt der Bibel“ bildet davon eine leicht

verständliche Zusammenfassung. Verfasser hat sich darin die Aufgabe gestellt, „das Einmalige, Neue und Unverwechselbare der Vaterbotschaft Jesu herauszuarbeiten“ (S. 9). Nach einem kurzen Blick auf die heidnischen Religionen des alten Orients und Griechenlands wird die Vaterbotschaft des AT und des Spätjudentums kurz dargelegt, hierauf jene Jesu und der Apostel. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind sowohl für das Gottesbild des Verkündigers wie für jenes seiner Gemeinde wichtig. Es wäre deshalb sicher — dies als Anregung — eine recht fruchtbringende Aufgabe, an Hand dieses Büchleins Predigten oder Bibelkreise über die biblische Vaterbotschaft zu halten. Das könnte das religiöse und christliche Bewußtsein unserer Gemeinden sehr vertiefen. Deshalb sei auf diese kleine Arbeit von Marchel mit besonderer Empfehlung hingewiesen.

Franz Mußner, Trier

Spicq P. C. OP: Die Nächstenliebe in der Bibel. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1962. 36 S. brosch. (Bibl. Beiträge, hrsg. v. d. Schweizerisch. Kath. Bibelbewegung, Heft 3) 3,80 DM.

In der von der katholischen Bibelbewegung der Schweiz herausgegebenen Reihe legt der in Freiburg in der Schweiz lehrende Dominikanerexeget P. C. Spicq ein Bändchen vor, in dem er das Thema der Nächstenliebe nach der Bibel behandelt. Da es hierbei um ein Grundanliegen des Christentums geht, wird jeder, der verantwortlich in der Verkündigung steht, gern zu dieser Schrift greifen, die das ganze biblische Material in gut gegliederter Weise bietet. Wir sind dafür dankbar.

Franz Mußner, Trier

Nielen, Josef N.: Leben aus dem Wort. Gesammelte Aufsätze. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 312 S. Lw. 28,50 DM.

Der verdiente Verfasser des bekannten Werkes „Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament“ legt zum Ende seiner akademischen Tätigkeit einen Band gesammelter Aufsätze vor. Die Thematik derselben kreist vor allem um das Geheimnis des Wortes, der Kirche und der christlichen Existenz. Sie legen Zeugnis ab für ein tiefes, jahrzehntelang geübtes Eindringen in das Wort Gottes und vermögen auch den Leser in sehr unaufdringlicher und besinnlicher Weise in diese Tiefen mitzunehmen.

Franz Mußner, Trier

Amiot, François: Die Theologie des heiligen Paulus (Les Idées maîtresses de Saint Paul, deutsch. Aus d. Franz. übers. von Hermann Radau). — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 279 S. Lw. o. Pr.

Diese Darstellung der paulinischen Theologie will eine zusammenfassende Schau der Hauptgedanken des Apostels bieten, um so dem Leser einen leichteren Zugang zu der überaus differenzierten Welt seiner Theologie zu vermitteln. Dieses Ziel wird zweifellos erreicht, und solange es keine bessere Darstellung der paulinischen Theologie gibt, wird man gern zu diesem Buch greifen.

Franz Mußner, Trier

Lebendige Kirche. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag. Einzelhefte 0,95 DM.

Im Rahmen der preiswerten Schriftensammlung „Lebendige Kirche“ bringt der Lambertus-Verlag auch Bildhefte über die Heilige Schrift heraus. Davon liegen dem Rezensenten vor die beiden Hefte von J. Blank, einem Schüler Schnackenburgs, über die Gleichnisse Jesu (I: Das Reich Gottes, II: Das Angebot Gottes) und ein Heft von Professor Vögtle über Jesu Wirken auf dem Hintergrund seiner Zeit. Schon die Namen der beiden Verfasser verbürgen für die Qualität der von ihnen vorgelegten Schriften, die besonders auch dem Laien einen leichteren Zugang zur Heiligen Schrift verschaffen können, aber auch dem Prediger und Katecheten eine wertvolle Hilfe bieten, zumal sie auch mit einem hervorragenden Bildmaterial ausgestattet sind. Wir weisen auf diese Hefte mit besonderer Empfehlung hin.

Franz Mußner, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Hiss, Wilhelm: Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. — Berlin: De Gruyter-Verl. 1964. 148 S. (Quellen und Studien z. Geschichte der Philos., hrsg. v. P. Wilpert, Bd. 7), Lw. 22,— DM.
- Monz, Heinz: Karl Marx und Trier. Verhältnisse — Beziehungen — Einflüsse. — Trier: Neu-Verl. 1964. (Schriftenreihe zur Trierer Landesgeschichte und Volkskunde, Bd. 12). 222 S., Lw. 14,— DM.
- Muck, Otto: Christliche Philosophie. — Kevelaer: Butzon- u. Bercker-Verl. 1964. 240 S. (Berckers Theologische Grundrisse, Bd. 3), Lw. 12,80 DM, kart. 9,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Aurelius Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johannes Perl. II. Band, Buch VII—XII. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 348 S., Lw. 24,— DM, brosch. 20,— DM.
- Aurelius Augustinus: Dreizehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von Carl Johann Perl, mit Anmerkungen von Adolf Holl. Zweite Auflage. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. XXII, 506 S., Lw. 26,— DM, brosch. 22,— DM.
- Deutsche Augustinusausgabe. Die Auslegungen der Psalmen. I. Lieferung. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. 320 S., brosch. 22,— DM.
- Bauer, Clemens: Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1964. 136 S., kart. 8,80 DM.
- Gregor von Nyssa: Der Aufstieg des Moses. Übers. und eingel. v. Manfred Blum. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1963. 137 S. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. v. J. Tyckel u. W. Nyssen. Bd. 4), Lw. 14,80 DM.
- Jahrbuch 1964 für altbayerische Kirchengeschichte. Hrsg. v. A. W. Ziegler. — München: Seitz-Verl. 1964. 209 S., 6 Abb. (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 23, 3. Heft), kart. o. Pr.
- Konzil der Einheit. 550-Jahr-Feier des Konzils zu Konstanz. Herausgegeben vom Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg i. Br. — Karlsruhe: Badenia-Verl. 1964. 64 S., 8 Abb., brosch. 5,80 DM.
- Meuthen, Erich: Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. XII, 294 S. (Buchreihe der Cusanusgesellschaft, hrsg. v. J. Koch u. R. Haubst, Bd. I), kart. 24,— DM.
- Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. 1401—1464. Skizze einer Biographie. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. 136 S., 4 Abb. (Buchreihe der Cusanusgesellschaft, hrsg. v. J. Koch u. R. Haubst, Sonderbeitrag zum Cusanusjubiläum), kart. 8,— DM, Lw. 9,80 DM.
- Neuhäusler, Engelbert: Der Bischof als geistlicher Vater. Nach den frühchristlichen Schriften. — München: Kösel-Verl. 1964. 104 S., Lw. 8,80 DM, kart. 6,80 DM.
- Reinhardt, Rudolf: Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert. Sonderdruck aus: „Ellwangen 764—1964, Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahr-Feier“, hrsg. v. der Stadt Ellwangen v. Viktor Burr. — Schwabenverl. Ellwangen 1964.
- Roberg, Burkhard: Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274). — Bonn: Röhrscheid-Verl. 1964. 277 S. (Bonner Historische Forschungen, Bd. 24), kart. 32,— DM.
- Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Vierter Band. Zusammengestellt und herausgegeben von Alfons Heilmann unter wissenschaftl. Mitarbeit von Heinrich Kraft. — München: Kösel-Verl. 1964. 638 S., Subskriptionspr. Lw. 25,— DM, Einzelpr. 29,50 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Wörterbuch zur Biblischen Botschaft. Herausgegeben von Léon Dupour in Zusammenarbeit mit Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. XXVI, 828 S., Lw. Vorzugspreis bis 31. 12. 1964: 88,— DM.
- Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Band II: H—O. Herausg. von Bo Reicke u. Leonhard Rost. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht-Verl. 1964. Spalte 617—1360, 1 Farbtafel, 20 Schwarz-Weiß-Tafeln, 24 Karten, 118 Zeichnungen, 1 sechsfarbige Faltkarte, Lw. 58,— DM.

- Blank, Josef: Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1964. 369 S., Lw. 29,80 DM.
- Dommerhausen, Werner: Nabonid im Buch Daniel. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 120 S., kart. 16,80 DM.
- Fohrer, Georg: Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1–15. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. (Beihefte z. ZAW, hrsg. v. G. Fohrer, 91), Lw. 24,— DM.
- Grelot, Pierre: Mann und Frau nach der Heiligen Schrift. Aus dem Franz. übers. v. W. Bertram. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 128 S., Lw. 10,80 DM.
- Hareison, Walter: Interpreting the Old Testament. — New York-Chicago-San Francisco-Toronto-London: Holt, Rinehart and Winston. 1964. XI, 529 S., Lw. 60,— Schilling.
- Trilling, Wolfgang: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. 3., umgearbeitete Aufl. — München: Kösel-Verl. 1964. 248 S., kart. 29,50 DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORALTHEOLOGIE

- Albertus Magnus OP: *Metaphysica*. Libros VI—XIII edidit Bernhardus Geyer. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. S. XXXII—XLVI, 301–654 (Alberti Magni Opera, Tom. XVI, 2), brosch. 106,— DM, Halbbd. 120,— DM, Halbperg. 124,— DM; Subskr.: brosch. 94,— DM, Halbbd. 108,— DM, Halbperg. 112,— DM.
- Ahlbrecht, Ansgar OSB: Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart. — Paderborn: Bonifatius-Druckerei-Verl. 1964. 154 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 10, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut), 16,50 DM.
- Beinert, Wolfgang: Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. I. Bd.: Katholizität in der Geschichte der Theologie. Katholizität in der evangelisch-lutherischen Theologie. II. Bd.: Katholizität in der römisch-katholischen Theologie. — Essen: Wingen-Verl. 1964. Beide Bände: 645 S. (Koinonia. Beiträge z. oekum. Spiritualität u. Theologie. Hrsg.: Thomas Sartory), brosch. 18,— DM, Lw. 22,— DM.
- Bieder, Werner: Das Mysterium Christi und die Mission. Ein Beitrag zur missionarischen Sakramentalgestalt der Kirche. — Zürich: EVZ-Verl. 1964. 115 S., kart. 9,80 DM.
- Boß, Gerhard: Das Glaubensgespräch mit jungen Menschen. — Altenberg: Verl. Haus Altenberg. 1964. 184 S., kart. 5,80 DM.
- Christian, Peter: Lob der Mutter Gottes. — München: Ars-Sacra-Verl. 1964. 32 S., geb. 5,20 DM.
- Congar, Yves: Das Bischofsamt und die Weltkirche. — Stuttgart: Schwabenverlag. 1964. 840 S., Lw. 42,— DM.
- Cullmann, Oskar — Karrer, Otto: Einheit in Christus 2. Toleranz als oekumenisches Problem. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. u. Zwingli-Verl. 1964. 192 S., Lw. 9,80 DM.
- Dolch, Heimo: Teilhard de Chardin im Disput. — Köln: Bachem. 1964. 75 S., kart. 4,20 DM.
- Einwände gegen das Christentum. Vier Cambridger Diskussionsvorträge, Eingeleitet und herausgegeben von A. R. Vidler. — München: Beck-Verl. 1964. 101 S., kart. 6,50 DM, Lw. 8,80 DM.
- Heinzmann, Richard: Die „*Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum*“. — München: Hueber-Verl. 1964. 44 S. (Mittellungen des Grabmann-Instituts, Hrsg. v. M. Schmaus u. W. Dettloff, Heft 9), geheftet 3,80 DM.
- James, Bruno Scott: Gottsuchen. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 76 S., kart. 4,20 DM.
- Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen, Bd. III: Der katholische Oekumenismus. — Graz-Wien-Köln: Styria-Verl. 1964. 327 S., 8 Abb., kart. 13,80 DM.
- Miscellanea Antonio Piolanti. 2 Bände. — Roma: Facultas Theol. Pont. Univ. Lateranensis. 1963 und 1964. 280 und 299 S. (Lateranum, Nova series, 29 u. 30), kart. o. Pr.
- Moraltheologie und Bibel: Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 23.–27. Sept. 1963 in Freising, gehalten von den Prof. Dr. Herbert Haag, Dr. Rudolf Schnackenburg und Dr. Johannes Stelzenberger, herausgegeben von Johannes Stelzenberger. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 98 S. (Abhandlungen zur Moraltheologie, hrsg. v. J. Stelzenberger, VI), kart. 6,40 DM.
- Müller, Alois: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1964. 308 S., 19,80 DM.
- Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie. — Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1964. 431 S., Lw. 36,— DM.
- Piolanti, Antonio: *Die Uomo*. — Roma: Desclée & C. 1964. XI, 664 S., kart. o. Pr.



Neuerscheinungen Verlag Aschendorff

Josef Steinruck – Johann Baptist Fickler

Ein Laie im Dienste der Gegenreformation. — Das Buch ist nicht nur ein Beitrag zur bayerischen Kirchen- und zur Konziliengeschichte, es arbeitet auch das Profil eines Laienjuristen inmitten der konfessionellen Gegensätze des 16. Jahrhunderts heraus. Der verheiratete Jurist Fickler aus Backnang (Württemberg) 1533-1610, hat als Mitglied der Salzburgerischen Konzilsdelegation in Trient, bei der Durchführung der Trienter Dekrete im Erzbistum Salzburg, als Lehrer des späteren Kurfürsten Maximilian I. von Bayern, als Kontroversschriftsteller und als Betreuer der Wittelsbacherischen Münz- und Raritätensammlung eine nicht unerhebliche Rolle im Zeitalter der beginnenden Gegenreformation gespielt. Der zweite Teil des Buches ist der komplizierten Überlieferung der Tagebücher Ficklers und der Aktensammlung gewidmet, die dieser während seiner Teilnahme am Konzil von Trient angelegt hat. — (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, Heft 89) XII und 312 Seiten, kart. 32,— DM.

Rupert Berger – Die Wendung »offere pro« in der römischen Liturgie

Die scheinbar äußerliche Untersuchung des Sprachgebrauches der römischen Gabengebote wirft neues Licht auf wesentliche Komponenten der Eucharistiefeier: auf den Anlaß zur Feier, die Bedeutung der Gläubigenoblationen, das Motiv der Stellvertretung, Fürbitte und Opferzuwendung, auf die Feier in der Gemeinde und im kleinen Kreis. So legt sie verschüttete Zugänge frei zu einem Gebet, das in der erneuerten Liturgie für die Gemeinde wieder lebendig werden soll. — (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Heft 41) XVI und 280 Seiten, kart. 39,50 DM.

Plus Merendino – Paschale Sacramentum

Anhand der Osterfestbriefe und der theologischen Traktate des heiligen Athanasius von Alexandrien legt der Verfasser eine Theologie des Pascha und der Kirche dar, die nicht nur eine gute historische Darstellung der damaligen patristischen Lehre ist, sondern auch eine objektive und sehr aktuelle Reflexion über manche wichtige Fragen der heutigen Theologie. Die Arbeit schließt sich in sachlich selbständiger Weise an die Laacher Kultmysterientheologie an. — (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Heft 42) XVI und 94 Seiten kart. 18,— DM.

Suso Frank – Angellkos blos

Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum. — In einer Zeit, die in fortschreitendem Selbstverständnis der Kirche gezwungen ist, auch den Wortschatz des geistlichen Lebens neu zu überdenken und sich über die Gültigkeit ihrer Vorstellungsbilder klar zu werden, kommt den Untersuchungen des Verfassers eine besondere Bedeutung zu, da er den Topos des engelgleichen Lebens als eine mit dem Christsein grundsätzlich gegebene Wirklichkeit herausstellt. Seine Rechtfertigung liegt in der Taufe und in der Erwartung der künftigen Herrlichkeit. — (*Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Heft 26) XV und 207 Seiten, kart. 29,50 DM. — Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung.

Eine wichtige theologische Neuerscheinung

Heinrich Schlier

Besinnung auf das Neue Testament

Exegetische Aufsätze und Vorträge II

Oktav, 376 Seiten, Leinwand 36,80 DM, Bestell-Nr. 14184

Der Band enthält 26 Beiträge, die zwischen 1955 und 1964 entstanden sind. Der Titel „Besinnung auf das Neue Testament“ besagt, daß hier das eine und einzige „große Thema“ der Theologie, nämlich die Begegnung und Auseinandersetzung mit der im Wort der Schrift sich uns bezeugenden Offenbarung Gottes zur Sprache kommt.

Ob der Verfasser die fundamentale Frage nach der Eigenart und Unvergleichbarkeit der biblischen Theologie gegenüber den anderen theologischen Disziplinen stellt, ob er in biblischen Meditationen die christliche Existenz deutet, Fragen der johanneischen und paulinischen Theologie erörtert oder an den tiefen Ernst der letzten Gerichtszeit nach der Johannesapokalypse erinnert, alle seine Darlegungen, sowohl die wissenschaftlich-exegetisch ausgerichteten wie auch die der biblischen Besinnung dienenden, sind von jener Schlier eigentümlichen Strenge, persönlichen Verhaltenheit und äußersten Hörbereitschaft gekennzeichnet.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

VERLAG HERDER FREIBURG - BASEL - WIEN

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier

Lieferbare Bände (alle gr. 8^o, kartoniert)

- Band 3
ALBERT HEINTZ
Die Anfänge des Landdekanates
im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des
Erzbistums Trier
1951. XVI, 103 S. 6,50 DM
- Band 4
RUDOLF HAUBST
**Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt
nach Nikolaus von Kues**
1952. XXII, 346 S., 1 Bildtafel, 1 Faltblatt. 19,20 DM
- Band 6
A. STANGE/A. FRIES
Idee und Gestalt des Naumburger Westchores
1955. 112 S., 4 Textzeichnungen u. 8 Bildtafeln, 9,— DM
- Band 7
HEINRICH GROSS
Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens
im alten Orient und im Alten Testament
1956. XVIII, 185 S. 19,80 DM
- Band 8
RUDOLF M. KLOOS
(Hrsg.)
**Lambertus de Legia: De vita, translatione, inventione ac
miraculis Sancti Matthiae Apostoli libri quinque**
Des Lambert von Lüttich fünf Bücher über das Leben, die
Übertragung, die Auffindung und die Wunder des heiligen
Apostels Matthias
1958. 214 S., 5 Abb. auf 2 Tafeln. 23,40 DM
- Band 9
WILHELM BARTZ
Die lehrende Kirche
Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens
1959. XVIII, 188 S. 19,80 DM
- Band 10
WILHELM BREUNING
**Erhebung und Fall des Menschen
nach Ulrich von Straßburg**
1959. XVI, 272 S. 23,80 DM
- Band 12
BRUNO KLEINHEYER
Die Priesterweihe im römischen Ritus
Eine liturgiehistorische Studie
1962. XVII, 268 S. 25,80 DM
- Band 13
FERDINAND PAULY
Springiersbach
Geschichte des Kanonikerstiftes und seiner Tochter-
gründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen
bis zum Ende des 18. Jahrhunderts
1962. XV, 124 S., 1 Karte. 16,80 DM
- Band 14
WILHELM BREUNING
**Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von
Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona**
1962. XXVIII, 476 S. 54,— DM
- Band 15
Ekklesia
Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr. Dargebracht
von der Theologischen Fakultät Trier
1962. VIII, 344 S., 2 Tafeln. Leinen 14,20 DM
- Band 16
ERNST HAAG
Studien zum Buche Judith
Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart
1963. XV, 133 S. 13,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 • TELEFON 2938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis

5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Postfach 84

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine
der Mittelmosel

Die deutschen Breviere
sind erschienen!

Schenk **Deutsches Brevier**
in einem Band, Leinen 66,— DM
Leder 88,— DM

Morant **Das Breviergebet**
in zwei Bänden, kart. je Bd. 19,80 DM
Plastik je Bd. 30,— DM
Leder je Bd. 40,— DM
(Bd. II erscheint rechtzeitig im Anschluß)

Im März 1965 erscheint:

Breviarium Romanum - Deutsches Brevier

Dünndruckausgabe in zwei Bänden,
12^o-Format, im Anhang an den latein.
Text die deutsche Übersetzung von
Schenk (Einbände und Preise werden
noch bekanntgegeben).

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

55 Trier-Hauptmarkt

Fernruf 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

NEU

GEORG MAY

Das evangelische Mischehenrecht

Bestimmungen über die Eingehung
und Behandlung von Mischehen in
den Ordnungen des deutschen
Protestantismus

24 S., 8^o - Sonderdruck aus „Trierer
Theologische Zeitschrift“ 1/1964 -
Kart. 3,50 DM

Gestützt auf die Ordnungen und
Gesetze der evangelischen Landes-
kirchen und die einschlägige evan-
gelische Literatur widerlegt der be-
kannte katholische Kirchenrechtler
den weitverbreiteten Irrtum, daß es
der katholischen Kirche nur um das
Recht, den evangelischen Kirchen
aber nur um den Menschen gehe.

PAULINUS-VERLAG TRIER

HEFT **2**

MÄRZ/APRIL 1965

74. JAHRGANG PASTOR BONUS

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

INHALT

AUFSÄTZE

Klaus Kremer, Trier

Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken 85 - 82

Josef Schmitz, Freising

Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers 83 - 99

Leonhard Gilen SJ, Frankfurt

Charakterologische Aspekte der Verwahrlosung 100 - 116

KLEINERE BEITRÄGE

Georg May, Mainz

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche.
Zu einem Buch von W. Conrad 116 - 121

BESPRECHUNGEN

Liturgiewissenschaft - Katechetik - Pastoraltheologie,
Dogmatik 122 - 128

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Heinrich Groß,
Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
19,80 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3,60 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken

Von Privatdozent Klaus Kremer, Trier

Die Bibel hebt an mit dem Satz: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Dem Mittelalter lag dieser Satz vor in der Übersetzung der Vulgata: *In principio creavit Deus caelum et terram*.

Seit der Niederschrift dieser Worte durch den Hagiographen in Gen. I, 1 steht der Schöpfungsbegriff immer wieder im Zentrum theologischer und philosophischer Spekulationen. Zwar kennen auch die sonstigen Kulturbereiche des alten Orients die Schöpfungsidee in ihren Religions- und Kosmogoniedarstellungen; ähnlich auch die Weltentstehungsmythen der Perser, Inder und Chinesen¹. Protestantische und katholische Theologen sind sich ferner darüber im klaren, daß der Schöpfungsbericht von Gen. 1 in seinem kosmologischen Aspekt von den Weltentstehungsmythen der Israel am nächsten stehenden Völker geprägt ist. In Frage kommen hier vor allem Phönizien, Babylonien und Ägypten². Neu ist aber im Schöpfungsbericht der Genesis die Lehre, daß Gott allein durch sein bloßes Wort alles geschaffen hat.

Obwohl der Schöpfungsbegriff sich somit als von theologischer Provenienz erweist, haben Philosophen ebenso sehr wie Theologen von jeher um seine spekulative Durchdringung gerungen. Was meint „Schöpfung“, fragt darum auch M. Eckhart, und was bedeutet insbesondere das Wort, daß Gott *in principio* alles geschaffen habe. Auf diese beiden Problemfelder konzentriert sich nicht nur sein theologisches, sondern vor allem sein philosophisches Denken. „Der Ausgang der Geschöpfe und insbesondere des Menschen von Gott und die Rückkehr zu ihm sind die großen Themen seiner Philosophie“, schreibt J. Koch³. Da der christliche Glaube sich bei ihm auch als ein *rationabile obsequium* versteht, gibt er nicht nur die Möglichkeit frei, sondern auferlegt sogar die Pflicht,

¹ Vgl. etwa P. Heinisch, Das Buch Genesis (Bonn 1930) 107; A. Kirchner, Die Babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht (Münster i. W. 1911); G. Mensching, Die Schöpfungsvorstellungen der großen Religionen: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (Stuttgart 1955) 13–22; G. v. Rad, Die Biblische Schöpfungsgeschichte: L. c. 30 f.; Ders., Theologie des Alten Testaments I (München 1962) 149–67; J. Brinktrine, Die Lehre von der Schöpfung (Paderborn 1956) 36; J. Haspecker, Der biblische Schöpfungsbericht: Entscheidung 15 (Kevelaer 1961) 15–19; Th. Schwegler, Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung (München 1962); W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II/III (Stuttgart-Göttingen 1961) 57–74; ferner die Lexika-Artikel in LTHK² u. RGG³.

² Vgl. dazu die genannten Autoren.

³ Neue deutsche Biographie IV (1959) 298.

NB. Eckhart wird zitiert nach den Lateinischen und Deutschen Werken (LW, DW) der Stuttgarter Ausgabe unter Angabe von Band, Seiten- und Zeilenzahl.

denkend nach Aussagegehalt und Sinn der Glaubenslehren zu fragen. Dieser Glaube hebt das Wissen nicht auf, sondern setzt es irgendwie voraus und bleibt auf es angewiesen, ohne nun seinerseits in reines Wissen oder gar in einen reinen Vernunftglauben aufgelöst zu werden.

I.

1) Wie ist der aus der Offenbarung stammende Schöpfungsbegriff menschlich zu verstehen, was für Eckhart heißt: philosophisch zu deuten? Der Meister antwortet in lakonischer Kürze: Schöpfung ist Mitteilung des Seins (*creatio est collatio esse*)⁴. Man brauche nicht hinzuzufügen, daß es sich um eine Schöpfung „aus dem Nichts“ handle; denn das sei selbstverständlich, da es vor dem Sein (*ante esse*) nichts gebe⁵. Damit wird a priori das so leicht mißverständliche „aus dem Nichts“ beiseite geschoben. Es soll ja nur besagen, daß Gott ohne Zuhilfenahme eines irgendwie präexistenten Stoffes oder Subjekts die Dinge erschaffen habe⁶. Gottes schöpferische Tätigkeit ist also nicht mehr gleichzusetzen mit der platonischen Demiurgia, die immer noch einen Stoff annimmt, der bloß geformt werden soll, sondern sie schafft auch diesen Stoff selbst. Im Begriff der Schöpfung als einer Seinsverleihung (auch *productio rei in esse* oder *productio entis simpliciter*) sei diese wirkliche Schöpfungstätigkeit im Unterschied zur bloßen Weltbildung enthalten⁷.

Da Schöpfung Seinsverleihung im Sinne eines absoluten Neuanfanges darstellt, erhebt sich sogleich die Frage nach dem Prinzip dieser Seinsverleihung. Wer vermag das Sein zu verleihen bzw. hervorzubringen? Nur das *ipsum esse*, antwortet Eckhart! *Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus*⁸. In unzähligen Wendungen wiederholt Eckhart dies. Zur Erläuterung dieses Satzes greift er dabei auf ein im Wort letztlich zwar von Aristoteles⁹ herrührendes, inzwischen aber vor allem in der neuplatonisch orientierten Ontologie und Metaphysik verwendetes Beispiel zurück. Wie nämlich alle weißen Dinge weiß

⁴ LW I 160,7; 38,21 f.; 39,28 f.; 46,9; 53,15; 62,11; 71,21 f.; 157,7—10; 160,14; 197,8; 267,6; II 340,10 f.; 345,6 f.; III 47,14 f.; 69,8—10; IV 208,9—209,4; 426,11; 267,8—10; V 41,7 ff.

⁵ LW I 160,8; 38,21 f.; 39,28 f.; 157,7—10.

⁶ Vgl. dazu etwa 2 Makk 7,28; dazu den Kommentar v. P. Dionys Schötz: *Echter-Bibel* (Würzburg 1948) 85; O. Semmelroth, *Die Welt als Schöpfung* (Ffm. 1962) 41 f.; Brinktrine, l. c. 26; H. Volk, Artikel 'Schöpfung' im *Handbuch theol. Grundbegriffe II* (München 1963); L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung: Handbuch der Dogmengeschichte II 2 a* (Freib. i. Br. 1963) u. a.

⁷ LW I 38,21: *Praeterea, ante esse est nihil, propter quod conferens esse creat et est creator*; vgl. auch 157,7—10.

⁸ LW I 160,8 f.

⁹ Kat. 9 a 34.

sind durch die Weiße selbst (*ipsa albedo*), so sind auch alle seienden Dinge seiend durch das Sein selbst (*ipsum esse*)¹⁰. Das ist nun im Grunde platonisches Denken, und die zur Veranschaulichung desselben Sachverhaltes herangezogenen weiteren Beispiele von dem *unum*, *bonum*¹¹, *iustum*¹² und *sanctum*¹³ sind bekanntlich platonische Beispiele. Auf dem Boden dieser Metaphysik wird der Satz, daß alles Seiende vom Sein selbst stamme und damit der christliche Schöpfungsbegriff gedeutet; nicht nur bei Eckhart, sondern auch bei Thomas von Aquin. Es klingt wie eine platonische Abhandlung, wenn Eckhart in diesem Zusammenhang erklärt: Nicht die Heiligen (*sancti*) waren vor der Heiligkeit (*sanctitas*), sondern die Heiligkeit vor den Heiligen. Wenn die *sanctitas* nicht früher wäre als die *sancti*, dann hätte es niemals einen Heiligen gegeben¹⁴. . . Auch die Weiße sei ja früher als das weiße Ding, und dieses könne nicht verstanden werden, wenn man nicht vorher die Weiße begriffen habe¹⁵. Eckhart macht Ernst mit dem erstmalig von Platon entdeckten Sachverhalt, daß wir das Konkrete und Sinnliche nicht zu denken vermögen ohne Voraussetzung des Ansich, des *αὐτὸ ὃ ἔστι*, wie der Phaidon es heißt. Mehr noch: Dieses Ansich ist nicht nur Denk-, sondern zugleich Seinsvoraussetzung des einzelnen, also Grund und Hypothesis im platonischen Sinne. Was nun von den *alba*, *iusta* und *bona* gilt, das gilt *a fortiori* von dem Seienden, den entia. Auch sie setzen eine Form voraus, durch die allein sie gedacht und gegründet werden können. Und diese Form ist, analog zu der *albedo* usw., das *ipsum esse*, das Sein selbst.

Der Schöpfungsbegriff wird also, soviel zeichnet sich nach den bisherigen Darlegungen bereits ab, nicht als Selbstverständlichkeit hin-genommen, sondern erweist sich, trotz seiner biblischen Herkunft, als der philosophischen Interpretation bedürftig. Das gerade deshalb, weil er eine einzigartige Form von Ursächlichkeit meint, welche wir aus unserem Erfahrungsbereich nicht kennen. Interpretiert wird er nun nicht mit theologischen, sondern mit philosophischen Kategorien; erstere erklären ihn nicht, sondern amplifizieren ihn nur. Seine philosophische Deutung erfolgt aber von einem Denken her, das im Raumzeitlichen, im Seienden, in den *ὄντα* nichts anderes als eine Erscheinung, eine Modalität (nicht im spinozistischen, sondern im thomanischen Sinn verstanden), eine Aus-

¹⁰ LW I 38,22–25; 39,3–6; 29–31; 43,17–21; 157,8 f.; 158,7–9; 160,8–10; 179,4–80,5; 260,1–5 (*quantitas, qualitas, lumen*); 535,8–15; 584,2; II 87,7–88,3; III 141,9 f.; 285,8; in Joh. nr. 547; II 104,1–6.

¹¹ LW I 43,17–44,3; vgl. Parm.; Phaidon 100 b 6.

¹² LW I 201,6–9; III 141,4–42,2; II 362,4–67,10; vgl. Platon Ep. 7; 342 d 5.

¹³ LW I 535,1–38,6; vgl. Euthyphron 6 d e.

¹⁴ LW I 535,1–7; 8–10.

¹⁵ LW III 141,9–11; 285,8; I 535,9–12. 14 f.; 584,1–5; II 87,14–88,3; 362,4–67,10. Hier auch das Beispiel von der *iustitia* und dem *iustus*.

prägung und Entfaltung eines Ersten, Höchsten, immer Seienden und der Natur nach Früheren erblickt, eben des *ipsum esse*. Dieses ist jene erste Form, an der alles übrige hängt, teilhat und die es abbildet — sonst könnte es nicht sein, die das Seiende setzt und gründet, ihm daher stets als das Seinsmächtigere vorausliegen muß. Schöpfung als ein dynamischer Prozeß verstanden ist Grundlegung alles Seienden im Sein durch ein erstes, selbst nicht mehr grundgelegtes Sein. Nur deshalb, weil Eckhart diese platonisch-neuplatonische Ontologie im Kopf hat, die das Sein von oben begründen läßt, vermag er gleich zu Beginn seines ersten Genesiskommentares, im *Prologus generalis* zum *opus tripartitum*, zu schreiben: Die Allgemeinbegriffe, z. B. Sein (*esse*), Einheit (*unitas*), Wahrheit (*veritas*), Weisheit (*sapientia*), Güte (*bonitas*) und dergleichen darf man sich nicht vorstellen oder beurteilen nach der Seinsweise und Natur der Akzidentien. Denn diese empfangen ihr Sein in einem Träger (*subiecto*) ... sind also ihrer Natur nach später als er ... Völlig anders aber verhält es sich mit den genannten Allgemeinbegriffen. Denn das Sein selbst (*ipsum esse*) und was mit ihm bis zur Vertauschbarkeit identisch ist, kommt nicht wie etwas Späteres zu den Dingen hinzu, sondern ist früher als alles andere in den Dingen (*priora omnibus in rebus*). Denn das Sein selbst empfängt sein Sein nicht in etwas, noch von etwas, noch durch etwas, noch kommt es herbei, noch zu etwas hinzu, sondern es geht voraus und ist früher als alles (*sed praevenit et prius est omnium*)... Vom Sein also und durch es und in ihm ist alles, es selbst aber von nichts anderem (*ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsum non ab alio*¹⁶ ... Denn das Sein verhält sich zu allem anderen wie der Akt und die Vollkommenheit, ja es ist die Wirklichkeit aller Dinge, auch der Formen (*et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum*¹⁷)¹⁸.

Das *ipsum esse* entpuppt sich als die Form der Formen¹⁹ und damit als die Realität schlechthin. Es ist früher als alles übrige, auch früher als die *iustitia*, *albedo* und *sanctitas*, die ihrerseits nur früher als die *iusta*, *alba* und *sancta* sind. Es ist nicht mehr *ens ab alio*, sondern *ens a se* und damit die Wirklichkeit und Verwirklichung aller Dinge. Es ist das Sein, während alles übrige das Sein nur hat durch Teilhabe am *ipsum esse*²⁰. Weil diese Form des *ipsum esse* nur eine ist, wie es ja nur eine *albedo* und eine *iustitia* geben kann, darum vermag auch

¹⁶ Vgl. auch LW II 27,11 f.

¹⁷ Vgl. hierzu Thomas, S. th. I,4,1 ad 3 um; Dionysius Areop. De Div. Nom. PG 3; 820 A—C.

¹⁸ LW I 152,8—53,8; vgl. auch 536,4—7.

¹⁹ LW II 66,5: *Esse autem et omnis forma a deo est, utpote primo esse et prima Forma*. In Sap. nr. 189: *Deus autem sapientia ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum*. Pfeiffer 497,30 ff.

²⁰ LW II 103,15—17.

das *ipsum esse* allein alles übrige seiend zu machen. Darin liegt nun das Wesen der *creatio*. Identifiziert man dieses *ipsum esse* mit Gott, wie Eckhart es in Übereinstimmung mit der Scholastik tut, dann wird die weitere Lehre Eckharts verständlich, daß Gott allein die Schöpfungstätigkeit zukomme²¹. Wie nämlich die *albedo* allein die Dinge weiß und die *iustitia* allein die Dinge gerecht zu machen vermag, so vermag auch allein das mit Gott identische *ipsum esse* die Dinge seiend zu machen. Daraus ergibt sich weiter, daß die Schöpfungstätigkeit Gottes an die Kreaturen nicht mitteilbar ist²². Denn die Kreatur müßte dazu in den Rang des *ipsum esse* erhoben werden. Auch eines Mediums kann sich das *ipsum esse* bei der Schöpfung nicht bedienen. Was die Dinge an Sein haben, seien es die Dinge der *ars* oder *natura*, haben sie unmittelbar vom *ipsum esse* bzw. von Gott²³.

Gegenüber den Vertretern einer notwendigen Schöpfung pocht Eckhart auf den freien Willen Gottes. Es ist das so selbstverständlich für Eckhart²⁴, daß es überhaupt nicht mehr durchdiskutiert wird. Die andere *quaestio verata* Plotins, wie aus dem Einen das Viele hervorgehen könne, wird mit dem Hinweis gelöst, daß das ganze Weltall als ein Ganzes — auch sein Name *universum*, gleichwie eines, besage das — an erster Stelle und unmittelbar von dem einfachen Einen stammt, eines von einem. Wie Gott dem Sein nach einer, in der *ratio* aber vielfach sei, so sei auch das Universum ein Eines, wenn auch vielfach durch seine Teile und unterschiedenen Dinge²⁵.

2) Verweilen wir aber noch einen Augenblick bei dem Eckhartschen Begriff des *ipsum esse*. Typisch dafür sind folgende Lehren. Im *ipsum esse* ist einmal alles enthalten²⁶ oder, wie Hegel dafür sagen würde, aufgehoben²⁷. Gott, der mit diesem *ipsum esse* identisch ist²⁸, besitzt darum

²¹ LW I 39,28—31; 47,4; 130,3 f.; 298,11—14; 336,9—37,2; 340,1—11; III 43,5—12; 44,9—15; 172,12—14; Pf. 262 f.

²² LW I 39,31—33; 130,2—4; 160,10—12.

²³ LW I 44,9—27; 153,4 f.; 168,1 f.; 202,4 f.; II 34,13 f.; 336,9—37,2; 340,1—11; III 44,9—15; 84,3—5; 172,12—14; 199,4.

²⁴ LW I 50,19; 52,8—15; 189,7—15; 299,10; 194,1—4; 314,6—15,8; 510,12—12,6; 511, Anm. 1; II 47,1—11.

²⁵ LW II 356,3—57,4; 361,8—62,2; I 52,6—53,12; 193,11—97,4; 186,7—10; IV 258,3—5.

²⁶ LW I 297,12; III 52,14—53,12; IV 14,13; 24,10—25,2; 206,6—207,4; 258,11—59,7; in Sap. nr. 104.

²⁷ Wissenschaft der Logik. Lasson III/1 (Leipzig 1948) 93 f.

²⁸ LW I 38,14—39,16; 72,3 f.; 76,13—30; 156,15—58,4; 160,14—61,3; 162,2; 290,10; 297,1—5; 299,4—6; 311,10; 312,7 f.; II 21,4 f.; 24,5—7; 104,1—6; 105,7; 140,5—10; 142,11—14; III 36,10; Pf. 300,10.

jedes Sein im voraus (*praehabet*) und schließt es in sich (*includit*)²⁹. Überhaupt gilt, daß das Höhere nicht der Vollkommenheiten des Niederen beraubt ist, sondern sie alle in vorzüglicherer Weise besitzt (*praehabet excellentius*³⁰). Jeder Effekt hat ein wahreres und vornehmeres Sein (*verius et nobilius*) in seiner Ursache — ein Satz, den noch Descartes vorträgt³¹ —, jedoch in der *Causa prima* allein hat er Sein ohne Einschränkung und schlechthin (*esse simpliciter et absolute*)³². Nicht formaliter, sondern causaliter und virtualiter sind alle Dinge in Gott, womit Eckhart zugleich seine Lehre von der doppelten Seinsweise der Kreatur expliziert: Ein anderes ist das Sein der Dinge, insofern sie geschaffen sind und in Raum und Zeit existieren, ihr sogenanntes formales Sein, ein anderes ihr Sein, das sie in ihrer Ursache besitzen, ihr sogenanntes ursächliches bzw. virtuelles Sein³³. Ihr formales Sein meint jenes Sein, das sie außerhalb in der Natur der Dinge (*extra in rerum natura*) unter den ihnen eigentümlichen Formen besitzen, etwa als Löwe, Mensch, Pflanze usw.; ihr virtuelles und ursächliches Sein dagegen ist jenes, das sie in Gott besitzen, wo der Löwe nicht verschieden ist vom Menschen, wo sie alle in höchster Einheit präexistieren und nichts anderes sind als das göttliche Leben selbst³⁴. Bloß das formale Sein der Dinge ist geschaffen, nicht dagegen ihr virtuelles Sein: *Rerum creaturarum rationes non sunt creatae, sed nec creabiles ut sic ... res autem ipsa extra quantum ad esse suum formale mutabile est, creabile et creatum*³⁵. Da das virtuelle Sein der Dinge ihre Idealgründe meint und diese mit Gottes Wesenheit, insbesondere mit dem göttlichen Logos

²⁹ LW I 169,7 f.; 195,7 f.; 318,4–8; 509,11–10,2; 512,10–12; II 342,5–12; 352,9–53,9; III 5,7–6,2; 36,6–10; 32,7–33,4; 221,2 f.; In Joh. nr. 573 (s. DW I 377 Anm. 1); IV 55,8; 133,3; 118,12; V 48,6–8; DW I 225,4; 358,4; 377,1.

³⁰ LW II 41,13–15; vgl. auch I 262,7–9; 517,5–9; 70,10–27.

³¹ Meditationen III, 19. Philos. Bibliothek 27 (Hamburg 1954) 32.

³² LW III 36,6–8; Pf. 530,5 ff.

³³ LW I 62,15–63,12; 63,28–64,7; 238,2–6; 239,5–40,7; 242,1–8; 515,12 f.; 519,11 f.; 521,1–9; 502,15–503,2; 526,4 ff.; 523,3–14; 512,10–12; II 114,3–16; 115,1–14; 151,9–15; 238,5 f.; 342,8; 352,9–53,9; III 37,8–12; 45,1–46,6; 54,6–55,6; 54,8 Anm. 6; 8,1 f.; 10,8–10; 22,13–24,10; 36,6–10; 115,5–17; V 45,8; Pf. 530,5 ff.; 326,10 ff. Vgl. auch Thomas, bes. De pot. Dei III 16 ad 24 um; I sent. 36,1,3 ad 2 um; S. th. I, 74,3 ad 5 um; in Joh. c. 1 lect. 2, 693 b.

³⁴ LW I 240,1–7; II 62,6–63,13; 352,9–53,9; 342,5–12; 113,7–10; IV 27,10–28,11; 72,3; 72 Anm. 1; DW I 199,6; Pf. 488; 326,10; 390,30. DW I 377,1. Dazu Thomas, S. th. I 27,3 ad 2 um; 28,2; 40,1; 13,4; 13,5; De pot. Dei III 16 ad 24 um; in Boeth. de Trin. I 4 ad 10 um.

³⁵ LW II 343,1–8; I 240,5 f.; 513,6–8; 526,9–12; II 113,12–15; 265,1–13; 344,9–11; 352,12–53,9; III 36,6–10; 45,8–46,6; V 60,11 ff.; vgl. auch Augustinus, De Gen. ad litt. V 15 (CSEL 28; 158,25); Anselm, Monol. c. 34; PL 158; 189. Thomas, De pot. Dei III 5 ad 2 um; In Joh. c. 1 lect. 2. Bonaventura, I Sent 36,2,1 arg. 3.

identisch sind³⁶, in dessen Zeugung sie mitgezeugt sind³⁷, muß konsequenterweise gesagt werden, daß in Gott ungleicher Dinge gleiche Ideen sind (*rerum inaequalium aequales sunt ideae*)³⁸. Eckhart beruft sich dafür auf Thomas³⁹. In der Predigt *Quasi stella matutina* steht das drastische, aber ungemein bezeichnende Wort: „In Gott sind aller Dinge Urbilder gleich; aber sie sind ungleicher Dinge Urbilder. Der höchste Engel und die Seele und die Mücke haben ein gleiches Urbild in Gott“⁴⁰.

Es gibt also Ideen, sie sind in Gott und machen sein Wesen aus, womit wiederum sichtbar wird, daß Gott und das mit ihm austauschbare *ipsum esse* Fülle des Seins und Inbegriff aller Vollkommenheiten meinen. Wir stoßen hier auf einen Lieblingsgedanken Eckharts, um den sein ganzes Denken kreist. Es ist unmöglich, daß dem *ipsum esse* irgendein Sein (*aliquod esse*) oder irgendein Seinsmodus bzw. irgendeine Seinsdifferenz (*modum seu differentiam essendi*) fehle⁴¹. Die Negation ist ihm wesensfremd, wesenseigen dagegen die Negation der Negationen alles Seins (*negatio negationis omnis esse*)⁴², die in Wirklichkeit Mark und Krone der lautersten Bejahung ist⁴³. Die Kreaturen, d. h. die *entia*, tragen die Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein⁴⁴, ein Gedanke, der dann später Hegel zu dem Ausspruch veranlassen wird, daß „das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmache... Die endlichen Dinge sind, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr Ende... Die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes“⁴⁵. Darum sind sie ein ‚dies‘ und ‚jenes‘⁴⁶, ja eigentlich „ein reines Nichts“⁴⁷, womit Eckhart nicht die Existenz der Geschöpfe negieren wollte, wie ihm fälschlicherweise unterstellt wurde,

³⁶ LW II 343,6 f.; IV 27,10–28,11; 72,3; 72 Anm. 1; DW I 199,6; 15,10–16,11. Zu dieser Stelle die Erklärung von Quint, DW I 16 Anm. 1. Ferner die Eckhart-Darstellung von Quint in Ueberweg-Geyer (Tübingen ¹²1951) 566 f. Die Behauptung von Scheffczyk, l. c. 102 f., daß an dieser Stelle die Identifizierung der Ideen mit dem Sohn nicht aufgehe, ist nicht haltbar. Vgl. auch Pf. 332; 502,24 ff.; 541,12 ff. Ferner J. Koch, Meister Eckhart: Die Kirche in der Zeitenwende, hrsg. v. Kleineidam-Kuss (Salzburg ¹1936) 205; B. Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts (1954) 28. In Joh. nr. 446.

³⁷ Pf. 76,28; 488,19; 325,20.

³⁸ LW I 79,8; 304,10–305,8; in Sap. nr. 99 (bei DW I 148²); DW I 55,4 f.; 148,1–3; 199,1–6.

³⁹ De ver. III 2 ad 5 um.

⁴⁰ DW I 148,1–3; vgl. auch 199,1–6.

⁴¹ LW I 175,6 f.; III 174,11–75,3; 52,1–5.

⁴² LW I 175,13 f.; ferner 44,4; 45,15 f.; II 76,13–78,8; III 175,1–10.

⁴³ LW III 174,11–75,10; vgl. auch in Joh. nr. 556; II 288,7–89,7 u. in Sap. nr. 147 f. (dazu DW I 361 Anm. 4).

⁴⁴ DW I 363,5–64,4.

⁴⁵ L. c. 117.

⁴⁶ Pf. 222,24 ff.

⁴⁷ Pf. 222,33 ff.; 136,23 ff.; ferner LW III 184,18–85,9; IV 380,1–6.

sondern bloß ihre Nichtigkeit gegenüber Gott hervorkehren wollte⁴⁸. Ist Gott mit dem neuplatonisch gefaßten *ipsum esse* identisch, so ist die Kreatur nicht wie bei Thomas aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt, sondern ein vom Nichts durchsetztes Sein⁴⁹. Mit Recht erblickt Wackerzapp darin den eigentlichen Begriff des göttlichen und kreatürlichen Seins bei Eckhart⁵⁰.

Im Sein und infolgedessen in der Bestimmung Gottes als des *ipsum esse* erblickt Eckhart darum das Höchste, trotz seines in den *Quaestiones Parisienses* unternommenen Versuches, Gott nicht als *ipsum esse*, sondern als *ipsum intelligere* zu deuten⁵¹. Wohl sei ein *vivens* einem bloßen *ens* an Seinsfülle überlegen, ebenso ein *intelligens* einem bloßen *vivens*, aber betrachte man innerhalb dieser (neuplatonischen) Triade diese Vollkommenheiten in ihrem reinen Ansich, dann sei eben doch das *esse* und nicht das *intelligere* das Höchste⁵². Darum bleibt in der 1. *Quaestio Parisiensis* Gott das *ipsum esse*; nur heißt er es hier die *puritas essendi*. Denn wenn „Sein“ das Geschaffene bezeichnet, muß es Gott abgesprochen werden, allerdings nicht in der Absicht, um es ihm zu nehmen, sondern um es in ihm „erhöhen“ zu wollen⁵³. Deshalb ist es *puritas essendi*, und eben das meint der Beriff des *ipsum esse*, das wie die *puritas essendi* nur von der negativen Theologie her verstanden werden kann, was übrigens sehr schön auch bei Thomas von Aquin zu sehen ist⁵⁴. Weder in den *Quaestiones Parisienses* noch in den deutschen Predigten hat Eckhart, wo er auf diesen Punkt zu sprechen kommt, den Boden der Scholastik verlassen.

⁴⁸ Vgl. auch Koch, Neue deutsche . . . 299; RGG II (1958) 304.

⁴⁹ LW II 77,6: *Omne citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens, et negatur sibi aliquod esse, cum sit sub esse et citra esse, et ideo ipsi congruit negatio*. I 558,8—10; *Hoc autem et hoc ens et bonum necessario sapit privationem, negationem et est ex ente et nihilo*. IV 283,8—10: *Ab omni nihilo, id est habente nihil sive privationem aut etiam negationem admixtam, qualis sit vel est omnis creatura*.

⁵⁰ Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. BGPhThM XXXIX / 3 (Münster i. W. 1962) 55.

⁵¹ LW V 41,13 f.

⁵² LW III 51,14—53,2; DW I 129,6—130,3 (dazu viele Stellenangaben S. 130 Anm. 1); Pr. XL 135,35—38; LXXXVI 279,27—36; vgl. aber LW V 42,8—43,5. Auch Thomas, S. th. I, 4, 2, c u. ad 3 um.

⁵³ LW V 45,1—15. Einzelne Sätze daraus: *Nihil quod est in creatura est in Deo, nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo, cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa; et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi*. Vgl. hierzu das oben über das duplex esse rerum Gesagte. Ferner LW IV 112,5—9; DW I 145,4—47,2: „Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr hab' ich es in ihm erhöht.“

⁵⁴ In Librum de Causis, nr. 175 (Pera); De pot. Dei VII, 5 ad 2 um.

Andererseits ist Gott für Eckhart, wie bereits für Thomas und Aristoteles, zugleich das *ipsum vivere* und *ipsum intelligere*⁵⁵. In dieser Triade gipfelt für ihn wie für Thomas das Wesen Gottes. Aber die Tatsache, daß die eigentliche Bestimmung Gottes bei ihm wie bei Thomas im *ipsum esse* gefunden wird, zeigt doch, wie nachhaltig die neuplatonische Konzeption des *ipsum esse* (αὐτόν, οὐσία, εἶνα:) auf beide gewirkt hat. Hier war jene Seinspyramide entworfen worden, die alles irgendwie Seiende aus dem Sein selbst hervorgehen und zugleich darin enthalten sein ließ. Plotin und Proklos sprechen zwar noch nicht von einer „Schöpfung aus dem Nichts“, aber es ist für sie geradezu selbstverständlich, daß alles irgendwie Seiende am Sein selbst teilhat und dieses jenes begründet. Auch für sie stammt alles irgendwie Seiende nur vom Sein selbst, und ebenso klar wie Eckhart unterscheiden sie die *rationes rerum* von den *res ipsae* (formales Sein). Auf dem Untergrund dieser neuplatonischen Metaphysik muß Eckharts Deutung des Schöpfungsbegriffes gelesen werden. Ein Blick auf den Apparat in der neuen Eckhart-Ausgabe läßt mit Leichtigkeit die Kanäle erkennen, durch welche Eckhart der Neuplatonismus zugeflossen ist: die *Stoicheiosis theologike* des Proklos, der daraus exzerpierte *Liber de Causis*, Pseudo-Dionysius, der aus diesen Quellen schöpfende Thomas von Aquin, Albert der Große, Avicenna u. a.

II.

Schöpfung ist, so sagten wir im 1. Teil unserer Darlegung, Mitteilung des Seins. Was bedeutet nun, daß Gott *in principio* alles geschaffen habe. Das ist unsere 2. Frage.

Gewöhnlich deutet man das *in principio* im Sinne eines zeitlichen Anfanges. „Im Anfang“ meine soviel wie: Am Anfang aller Zeiten hat Gott die Welt aus dem Nichts ins Sein gerufen⁵⁶. Diese Deutung, die im Grunde genommen die zeitliche Begrenztheit der Welt lehren will, gibt jedoch zu allerhand Bedenken Anlaß. Gottes schöpferische Tätigkeit steht nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit. Sie aber an den Anfang der Zeit heften wollen, bedeutet ihn der Zeit und nicht der Ewigkeit unterwerfen. Ferner wird mit der genannten Interpretation einem deistischen Gottesbegriff Vorschub geleistet. Es sieht danach fast so aus, als

⁵⁵ LW II 27,14—28,10; IV 39,8—40,4.

⁵⁶ G. v. Rad, I. c. 31 u. 35; Brinktrine, I. c. 30 u. 44; J. H e s s e n, Griechische oder biblische Theologie (Leipzig 1956) 124; H. H a g, Die biblische Schöpfungsgeschichte; Evolution und Bibel (München 1962) 20 u. 26 u. a. Vgl. auch Thomas, S. th. I, 46,3, c.: *in principio scilicet temporis*. Über die exegetische Auslegung von *berēšit* neuestens W. E i c h r o d t, Im Anfang. Zur Erklärung des 1. Wortes der Bibel: Theologische Zeitschrift 20/3 (1964) 161—71. Gemeint ist kein relativer (so P. H u m b e r t), sondern ein absoluter Anfang der Welt.

habe Gott die Welt zwar ins Dasein geführt, sich dann aber von ihr gewendet und sie sich selbst überlassen. Dem Gottesgedanken entspricht nur eine *creatio continua*, weswegen Kant mit Recht in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ geschrieben hat: „Die Schöpfung ist niemals vollendet; sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören; sie ist immer geschäftig, ... neue Dinge und neue Welten hervorzubringen“⁵⁷. Auch wenn man unter Schöpfung nicht den Schöpfungsakt Gottes selbst, sondern den Schöpfungsterminus, d. h. die geschaffene Welt versteht, ergeben sich aus der genannten Interpretation Schwierigkeiten und Ungereimtheiten. Da es Zeit erst mit der Welt gibt, kann man die Welt nicht „am Anfang der Zeit“, sondern nur in der Zeitlosigkeit anfangen lassen⁵⁸. Darum interpretierten schon Augustinus⁵⁹, Ambrosius⁶⁰, Hieronymus⁶¹ und Thomas⁶² das „im Anfang“ im Sinne eines „Prinzips, das dem Seienden hier und jetzt und immerdar seinen Grund gibt“⁶³. In diesem Denken, das Et. Gilson im Anschluß an Augustinus als die Transposition „der Metaphysik der Zeit in die Metaphysik des Grundes“ bezeichnet hat⁶⁴, bewegt sich auch Eckharts vierfache Interpretation des *in principio*.

1) Das *principium*, in dem Gott alles geschaffen hat, ist einmal die *ratio idealis* der Dinge⁶⁵. Es ist dies die schon berührte Lehre, daß Gott der Inbegriff aller Ideen ist, durch die und gemäß denen er alles geschaffen hat, *alia quidem ratione hominem, alia leonem et sic de singulis*⁶⁶. Platon mit seiner Ideenlehre steht im Hintergrund, auf den Eckhart sich auch an erster Stelle bezieht⁶⁷. Inspiriert ist er aber vor allem von der christlichen Version des platonischen *mundus intelligibilis* durch Augustinus und Boethius⁶⁸. Da der Sohn das wesensgleiche Bild des Vaters und insofern die *ratio idealis* aller Dinge ist, kann Eckhart jetzt auch sagen, daß das Prinzip, in dem Gott alles geschaffen hat, der Sohn (*filius*) ist⁶⁹.

⁵⁷ Ausg. Weischedel I (1960) 335.

⁵⁸ Vgl. dazu Thomas, in Phys. nr. 987—90 (Maggiòlo).

⁵⁹ Conf. XII, 20,29; XII, 28,38.

⁶⁰ Hexaem. I, 4 (PL 14; 129 D — 130 A).

⁶¹ Quaest. hebr. in Gen. I, 1 (PL 13; 938 C).

⁶² S. th. I 46, 3, c.; II Sent. I, 1, 6, c.

⁶³ Vgl. Semmelroth, l. c. 48 f.

⁶⁴ Der hl. Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre (Hellerau 1930) 345.

⁶⁵ LW I 49,14—50,12; 186,13—89,2; 133,4—6; 189,3—7; 526,8—12.

⁶⁶ LW I 189, 1 f.; 526,8—12.

⁶⁷ LW I 187,3.

⁶⁸ LW I 188,2—11.

⁶⁹ LW I 188,10.

2) Das Prinzip, in dem Gott alles geschaffen hat, ist sodann die *natura intellectus*, da der Intellekt das Prinzip der gesamten Natur ist⁷⁰. Gleichzeitig soll damit herausgestellt werden, daß Gott nicht aus Naturnotwendigkeit (*necessitate naturae*), sondern aus Freiheit des Willens geschaffen habe. Von besonderer Bedeutung für uns sind nun die dritte und vornehmlich die vierte Interpretation des *in principio*.

3) Drittens meint das *principium* das erste einfache Jetzt der Ewigkeit, das *primum nunc simplex aeternitatis*⁷¹. In genau demselben *Nunc*, in dem Gott von Ewigkeit her ist, in dem auch die Emanation der göttlichen Personen von Ewigkeit her erfolgt, erfolgte und erfolgen wird, hat Gott die Welt geschaffen. Fragt man also, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe, so antwortet Eckhart: Er konnte es nicht, weil er nicht war (*non potuit, eo quod non esset*). Wie hätte er früher schaffen können, da er die Welt sogleich in eben dem „Jetzt“ schuf, in dem er war. Falsch ist nämlich die Vorstellung, als stünde Gott in Erwartung irgendeines künftigen zeitlichen Jetzt, um in ihm die Welt zu schaffen. Im selben und einen ‚Jetzt‘ nämlich, in dem Gott war, und in dem er den ihm gleich ewigen Sohn zeugte, schuf er auch die Welt⁷². Die Frage, warum Gott nicht früher geschaffen habe, erweist sich als sinnlos. Sie trägt die Zeit in Gott hinein, bei dem es doch nur Ewigkeit gibt, nämlich der zugleich ganze und vollkommene Besitz eines unbegrenzten Lebens (Boethius). Der Schöpfungsakt kommt Gott nicht hinzu wie etwa das Akzidens der Substanz, sondern ist mit seinem Wesen identisch. Aus derselben Verkennung der Sachlage und damit aus einer falschen Vorstellung heraus entspringen die weiteren Fragen — Eckhart spricht bezeichnenderweise von einer *quaestio vulgaris*⁷³ —, wo Gott vor Erschaffung der Welt gewohnt, was er damals getan habe, und welcher Art und wie selig sein Leben sein konnte, als er offenbar allein war und keine Geister oder andere Geschöpfe bei ihm waren⁷⁴. Eckhart bringt an dieser Stelle die lustige Geschichte von Augustinus⁷⁵: Als ein Neugieriger fragte, was Gott vor Erschaffung der Welt tat, habe ein anderer spöttelnd geantwortet: Denen, die so Hohes ergründen wollen, bereite er eine Hölle⁷⁶. Die Frage nach der Beschaffenheit des göttlichen Lebens ‚vor‘ der Existenz der Kreaturen beantwortet Eckhart mit einer meta-

⁷⁰ LW I 50,12—19; 189,7—15; 133,6 f.

⁷¹ LW I 50,20—51,9; 133,7; 190,1—191,6.

⁷² Vgl. auch LW IV 380,8—12; III 181,7—82,6; DW I 171,4—11.

⁷³ LW III 180,1.

⁷⁴ LW III 179,8—11.

⁷⁵ Conf. XI, 12,14.

⁷⁶ LW III 183,7—9.

physischen Überlegung aus seinem Traktat *de superiori et priori*⁷⁷. Die Ursache und das Obere als solches empfangen überhaupt nichts von ihrem Verursachten und Niederen. Wie könnte also das Niedere und Geschaffene irgendeine Seligkeit dem Schöpfer bieten, ohne den es gar kein Sein hat⁷⁸. Einem Laien, berichtet Eckhart⁷⁹, habe er einst geantwortet: Wenn es keine Fliege oder Mücke in der Welt gäbe, ginge es uns dann irgendwie schlechter? Jener habe darauf im Gefühl der Sicherheit geantwortet, er würde sich nicht schlechter, sondern vielmehr besser fühlen. Er, Eckhart, habe ihm dann weiter auseinandergesetzt, wie alle Geschöpfe, ja das ganze Weltall im Vergleich zu Gott geringer sei als eine Mücke im Vergleich zum Menschen.

Eckharts Ausführungen über diesen Punkt sind überzeugend. Meint Schöpfung den Schöpfungsakt, dann ist die Frage, warum Gott nicht früher oder später geschaffen habe, der Sache völlig unangemessen. Denn der Schöpfungsakt fällt wie alle Tätigkeiten Gottes mit Gottes Wesen zusammen, und dieses wird nicht durch die Zeit, sondern durch die Ewigkeit gemessen. Die Schöpfung ist ein außerzeitlicher Akt, *ante tempus, supra tempus, sine tempore*⁸⁰, nicht ein „geschichtliches Ereignis“ oder ein „geschichtlicher Begriff“, wie Boman meint⁸¹. Im selben ‚Jetzt‘, in dem Gott war und in dem er Gott war, hat er geschaffen. Meint Schöpfung den Schöpfungsterminus, dann ist die Frage nach einem Früher oder Später ebenfalls verfehlt, weil dieses die Zeit voraussetzt, die es erst mit der Kreatur gibt. Eckhart scheint aber zu weit gegangen zu sein mit seiner Behauptung, Gott sei nicht gewesen, bevor die Welt war (*non fuerat prius, antequam esset mundus*)⁸². Die Welt sei von Ewigkeit her⁸³. Zwar hatte auch Thomas von Aquin die Ansicht geäußert, philosophisch sei es nicht auszumachen, ob die Welt im Sinne einer unendlichen Zeit immer und insofern ewig (*perpetuus*) oder ob sie bloß von begrenzter Zeitdauer wäre. *De iure*, d. h. rein philosophisch gesehen wäre beides möglich. Aus der übernatürlichen Offenbarung stand jedoch für Thomas fest, daß die Welt *de facto* nur von begrenzter Zeitdauer sei⁸⁴. Eckharts Äußerungen dagegen konnten so interpretiert werden und wurden auch dahin ausgelegt, als behaupte er eine ewige Welt im Sinne

⁷⁷ LW I 37,21—38,3; 70,10—25; 129,4—10; 154,13—156,4; 210,1—5; 277,6—13; II 360,7—12.

⁷⁸ LW III 184,12—17.

⁷⁹ LW III 184,18—85,4; auch IV 380,1—6. Thomas, in *Phys.* nr. 989.

⁸⁰ LW I 61,24 f.; 190,1—12; 307,8 f.; 316,4—9; 235,8 f.; II 354,4—10; III 181,7—82,6; Pf. 7,32; 488,18; 529,1—15.

⁸¹ Das Hebräische Denken i. Vergleich m. d. Griechischen (Gö. 1959) 149—51.

⁸² LW I 190,7; 50,26 f.

⁸³ LW III 181,5—8.

⁸⁴ S. th. I 46,1—3; De pot. Dei III 17; III 14; C. g. II 38 etc.

der von Boethius dargelegten *Perpetuitas*⁸⁵. Sie wurden verurteilt, weil sie, so verstanden, mit der christlichen Lehre in Widerstreit gerieten⁸⁶. Eckhart selbst jedoch wollte bloß die Korrelativität von Welt und Zeit betonen, nicht dagegen die Ewigkeit der Welt vortragen. Den Satz, *mundus semper fuit*, versieht er nämlich mit dem Zusatz: *Non enim fuit tempus, in quo non esset mundus, sive quando non esset mundus*⁸⁷. Seine Darlegungen über diesen Punkt müssen in dem Licht jenes erkenntnismetaphysischen Denkens gewertet werden, das sich der Unzulänglichkeit unserer Kategorien für Gott und die göttliche Dimension bewußt geworden ist. Er selbst hätte sicherlich das Wort seines Ordensbruders Thomas, mit dem in Einklang zu stehen er stets bestrebt war, akzeptiert: *Et quamvis (Deus) habuit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum*⁸⁸.

4) Gott hat die Welt *in principio* geschaffen heißt schließlich, daß er sie in sich selbst, *in se ipso*, geschaffen hat. Wie ist das zu verstehen? Schöpfung ist Seinsverleihung. Prinzip dieser Seinsverleihung ist das *ipsum esse*, vor ihm und außer ihm ist nichts. Und das ist Gott. Gott hat daher alles *in principio*, d. h. in sich selbst geschaffen, weil er alles im Sein geschaffen hat, welches Gott ist. Alles nämlich, was Gott schafft, wirkt oder tut, wirkt und tut er in sich selbst. Was außerhalb Gottes ist und außerhalb Gottes wird, ist und wird außerhalb des Seins. Ja, es wird nicht einmal, denn *terminus* des Werdens ist das Sein. Augustinus sagte schon: *Fecit Deus omnia; non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*⁸⁹. Das ist ganz anders als bei einem menschlichen Demiurgos. Der Baumeister macht das Haus außerhalb seiner selbst (*extra se*), weil außerhalb seiner noch andere Dinge existieren... Man darf sich also nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem oder Leerem geschaffen (*Proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo*). Das Nichts kann nämlich nichts aufnehmen... Nähme man aber an, etwas würde vom Nichts aufgenommen oder hätte im Nichts seinen Terminus, so wäre es kein Seiendes, sondern selbst nichts⁹⁰. Also schuf Gott alles nicht nach Art

⁸⁵ De Cons. Philos. V, 6.

⁸⁶ Vgl. D 501—03. Vgl. auch LW III 181 Notae 1 u. 2.

⁸⁷ LW III 181,5 f.; ferner III 184,10; sodann die Notae des Hrsgs. LW III 181 und die Stellen, wo Eckhart darlegt, Gott habe die Welt deswegen nicht früher schaffen können, weil es kein Früher gab, als die Welt noch nicht war: III 180,6; 182,8 f., IV 380,8. Vgl. auch Ueberweg-Geyer, I. c. 567 f.; Scheffczyk, I. c. 103 (hier noch weitere Lit.).

⁸⁸ S. th. I 46,1 ad 6 um; ad 10 um; in Phys. nr. 988.

⁸⁹ Conf. IV, 12,18.

⁹⁰ Treffend hierzu LW II 37,9—14.

anderer Schaffender so, daß es außer, neben und jenseits von ihm bestünde, sondern er rief es aus dem Nichts, d. h. aus dem Nichtsein zum Sein, das es in ihm finden, empfangen und haben sollte (*Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se*). Denn er ist das Sein. Deswegen heißt es treffend: Nicht *a principio*, sondern *in principio* habe Gott alles geschaffen. Wie sollten die Geschöpfe auch sein, wenn nicht im Sein, welches der Urgrund ist⁹¹...

Sehr entschieden wendet Eckhart sich hier gegen die eingewurzelte Vorstellung, als stünden die Kreaturen derart neben Gott wie etwa das Kunstwerk neben dem Künstler oder die Werke der Technik neben ihrem Konstrukteur. Das ist jene Chorismosvorstellung, die Aristoteles schon bezüglich des Verhältnisses von platonischer Ideen- und Sinnenwelt suggerierte und die dann später Schöpfer und Geschöpf nicht nur unterscheidet, sondern voneinander trennt und auseinanderreißt. Das „Jenseits“ Gottes und des *mundus intelligibilis* werden in einem mehr oder weniger räumlichen Sinne verstanden, obwohl das *ἐκεῖ* und *ἐπέκεινα* gerade keinen quantitativen, sondern einen bloß qualitativen, keinen lokalen, sondern einen bloß modalen Unterschied besagen sollte. Eckhart hat jene unzulängliche und falsche Chorismosvorstellung von Anfang an durchschaut; darum kommt es bei ihm „zu einer bisher unbekannt scharfen Akzentuierung der Abhängigkeit des geschöpflichen vom göttlichen Sein“⁹², obwohl er prinzipiell über Augustinus und Thomas nicht hinausgeht. Der Mystiker Eckhart, den man so gern gegen den Scholastiker Eckhart ausgespielt hat, weiß sich hier wie auch sonst⁹³ nicht im Gegensatz, sondern im Einvernehmen mit der Scholastik. Gott, so überlegt er, kann sich nicht, im Gegensatz zu allen irdischen Schöpfern, von seinen Geschöpfen trennen, ohne sie ins Nichts zerrinnen zu lassen⁹⁴. Eckharts Ausführungen sind deshalb zugleich ein Stoß gegen den Deismus. Geschöpfsein besagt über die einmalige Erschaffung hinaus ständige Erhaltung im Sein durch Gott⁹⁵, wobei die Erhaltung, wie schon bei Thomas⁹⁶,

⁹¹ LW I 160,13–62,8; vgl. auch 39,32–40,23; 130,5–8; 200,17–201,3; II 328,7–10; 277,10–78,3; III 181,1–4; IV 23,1 f.; 60,4–7; 206,6–10; 207,11–208,11; in Sap. nr. 122.

⁹² Scheffczyk, l. c. 102.

⁹³ Hierzu die guten Bemerkungen von Quint in Ueberweg-Geyer, 562; J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I (Freiburg 1960) 544 u. 546; Koch, Neue deutsche . . ., 298 f.; RGG, l. c. 304.

⁹⁴ Pf. 136,23.

⁹⁵ LW I 40,22–41,1; 78,10–14; 130,9–13; 165,1–8; 201 Anm. 4; 162,9–63,6; 302,6–10; 316,4–14; II 276,8–77,9; III 248,11–49,8.

⁹⁶ S. th. I 104,1.

nicht als ständige Neuschöpfung, sondern als Fortführung der Erschaffung verstanden ist. Daß Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt, *ipsum esse* und *entia* etwas jeweils anderes sind und daher unterschieden werden müssen, hat Eckhart natürlich gesehen und gelehrt.

Wollte man daher seine Lehre, daß Gott alles in sich, d. h. im Sein, geschaffen habe, im Sinne einer Identitätsphilosophie verstehen, so würde man ihn gründlich mißverstehen. Das stärkste Argument dagegen ist einfach Eckharts Lehre von dem *duplex esse rerum*, ihrem virtuellen Sein in Gott, das mit Gott identisch und daher unerschaffbar ist, und ihrem formalen, d. h. ihrem ihnen eigentümlichen Sein, das allein geschaffen ist und wodurch sie von Gott unterschieden sind. Gott ist daher nicht, wie Denifle gemeint hat, das *esse formale*, sondern bloß das *esse virtuale rerum*, d. h. bloß mit ihren Ideen ist er identisch⁹⁷. Was Gott und Kreatur trennt wie verbindet, ist der genuine Teilhabebegriff, der nie Identität, aber auch nie totale Differenz bedeutet. Auch der Gott Eckharts ist nämlich *esse per essentiam*, während die Kreaturen es *per participationem* sind⁹⁸, Sein, Wahrheit und Güte im ursprünglichen Sinne, während die Kreaturen es nur noch in derivativer Form sind⁹⁹. Eckhart ist darum nicht zu der Schlußfolgerung Johannes Eriugenas gelangt: *Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere, Deum et creaturam, sed unum et id ipsum*¹⁰⁰; auch nicht an jener, von Rosenberg für das Selbstbewußtsein der nordischen Seele beanspruchten Stelle, wo Eckhart die Kreatur Ursache ihrer selbst und Ursache Gottes heißt¹⁰¹. Gemeint ist ja, wie der Text es unmißverständlich zeigt, bloß die ideelle, also ewige und ungeschaffene Kreatur¹⁰², *daz vorgewürket dinc*¹⁰³, das, als die Kreatur noch nicht in sich selber war, schon vor der Welt Beginn in Gott und seiner Vernunft war¹⁰⁴. Die zeitliche und endliche Kreatur

⁹⁷ Schon J. B a c h, der nur die deutschen Werke Eckharts kannte, schreibt: „Die Welt ist nicht Gott, und Gott ist nicht die Welt. Das Sein der Welt ist aus Gott, aber es ist von dem Sein Gottes wesentlich verschieden“ (Meister Eckhart. Der Vater der deutschen Spekulation, Wien 1864, 77). Vgl. auch S. 85. — Pf. 102,27: „Ebensowenig als ein Stein englische Weisheit hat, ebensowenig kann Gott aufgehen in Zeit und zeitlichen Dingen.“ Ferner Pf. 268,10; 313,10—30; 389,25. Sodann W. B a n g e, Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein (Limburg 1937) 227.

⁹⁸ LW I 41,12 f.; 164,6; II 140,6; III 174,13 f.; 52,1—53,3.

⁹⁹ LW I 42,17; 44,6—9; 47,26 f.; 168,1—4; 170,14—71,5; 172,14—73,13.

¹⁰⁰ PL 122; 678 D. Für E. noch LW I 533,6 f.; V 45,1—15.

¹⁰¹ Pf. 284,1 ff.; verbessert nach Quint.

¹⁰² Vgl. auch Koch, Meister Eckhart . . . 206; Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts (Köln 1934) 119—21; Hirschberger, 1. c. 557.

¹⁰³ Pf. 487,40.

¹⁰⁴ Pf. 488,18.

ist weder Ursache ihrer selbst und Gottes, noch ein „Moment des göttlichen Lebens“, wie Hegel dieses Eckhart-Wort in seiner Religionsphilosophie auslegen wird¹⁰⁵.

Andererseits würde man Eckharts Lehre verharmlosen, wenn man in dem *creare in principio* nur die Identität Gottes mit seiner Schöpfungstätigkeit erblicken wollte. Das ist das Selbstverständlichste von aller Welt. Vielmehr möchte Eckhart neben dem virtuellen Sein der Dinge in Gott noch eine zweite und neue Art des Seins der Dinge in Gott herausstellen: Nicht nur das virtuelle (wie wir zunächst sagten), sondern auch das formale Sein der Dinge ist in Gott; nicht nur die *rationes rerum increabiles*, sondern auch die *res creatae* als solche sind in Gott¹⁰⁶, aber nicht mehr wie jene *per modum identitatis*, sondern *per modum differentiae*, nicht mehr wie jene Gottes Wesen ausmachend, sondern ein neues, nichtgöttliches Wesen, nämlich das geschaffene Sein bildend. Dieses Neue und Besondere bezwecken seine Worte: Gott stellt seine Geschöpfe nicht derart neben sich, wie der Künstler sein Werk außerhalb seiner aufstellt¹⁰⁷. Mit einem ausgezeichneten Kennerblick für die Sachlage hatte Augustinus die Formulierung geschaffen: Gott hat die Dinge nicht geschaffen und ging dann hinweg (wie alle irdischen Künstler es tun), sondern in ihm ist, was aus ihm stammt¹⁰⁸. Durch Gottes Schöpfungstätigkeit werden die Kreaturen als solche (in ihrem formalen Sein also) nicht aus Gott und damit aus dem Sein herausgesetzt, sondern sie bleiben in ihm. Gerade dieses „in ihm“ ist ein Charakteristikum der *Causa prima* allein. Jede *causa secundaria*, erklärt Eckhart, bringt ihre Wirkung zwar von sich (*a se*) hervor, aber nicht in sich (*non in se*). Allein die *causa prima* bringt ihre Wirkung aus sich und in sich hervor (*ex se et in se*). Der Grund ist, daß außerhalb der *causa prima* nichts ist; was nämlich außerhalb der *causa prima*, d. h. Gottes ist, ist außerhalb des Seins; denn Gott ist ja das Sein¹⁰⁹. Wenn daher, schreibt Eckhart im Sapientia-Kommentar¹¹⁰, die Kreaturen bzw. alles Hervorgebrachte außerhalb Gottes (*extra Deum*) aufgenommen oder entstehen würden, dann würden sie vom Sein ins Nichts hervorgebracht werden, was nicht Erschaffung oder Hervorbringung der Dinge, sondern in Wirklichkeit ihre Vernichtung wäre

¹⁰⁵ Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Berlin 1840) 194 u. 212.

¹⁰⁶ Vgl. etwa LW III 181,3 f.: *quaestio nulla est, quia nec modo, mundo scl. creato, aliquid extra ipsum (scl. Deum) aut praeter ipsum est. Quomodo enim esset quippiam praeter esse*. Auch Thomas kennt das doppelte Sein der Dinge in Gott, De pot. Dei III 16 ad 24.

¹⁰⁷ LW I 161,7 ff.; 200,17–201,3.

¹⁰⁸ Conf. IV, 12,18. Dazu LW II 372,11 f.: *in Deo etiam secundum corpus vivimus, movemur et sumus*... Vgl. auch Wackerzapp, l. c. 64–67.

¹⁰⁹ LW II 277,10–14.

¹¹⁰ Nr. 122 (bei LW IV 208 Anm. 1).

(... *sed esset rerum corruptio*). Wer daher etwas außer Gott oder neben ihm ... sucht, der denkt nicht richtig von Gott (*non bene sentit de Deo*)¹¹¹.

Eckharts Lehre von dem Insein alles Geschaffenen als solchen in Gott will also nicht die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, Gott und Kreatur aufheben, sondern nur jenen Chorismos aus dem Verhältnis beider heraushalten, der die Relation der irdischen Dinge untereinander kennzeichnet. Gott und Welt sind zwar voneinander unterschieden, aber nicht geschieden, wird Cusanus nach Eckhart lehren. Vor ihm hatte Bonaventura gesagt: Von allen Dingen sagen wir, daß sie in Gott sind wie in einem unendlichen Prinzip, das nichts außerhalb seiner machen kann; denn seine Kraft umfängt alles (*sed omnia ambit virtus eius*)¹¹².

Ideengeschichtlich von höchstem Interesse ist nun, daß hinter diesen Überlegungen Eckharts eine uralte Lehre steht, die in der Vorsokratik ihren Ausgangspunkt nimmt und über Platon, Aristoteles und die Stoa zum heidnischen wie christlichen Neuplatonismus führt, wo sie besonders ausgebildet wurde¹¹³. Wir pflegen heute zu sagen, die Seele sei im Leib bzw. der Leib enthalte die Seele. Die skizzierte Traditionslinie jedoch, darunter also auch Aristoteles¹¹⁴, ist der Ansicht, daß eigentlich die Seele den Leib enthalte und dieser daher in jener sei. Denn es ist nicht der Leib, der die Seele, sondern die Seele, die als das seinsstärkere Prinzip den Leib im Sein erhält, zusammenhält und daher enthält (*συνέχειν*). In der Patristik ist diese Anschauung ebenfalls bekannt, und wir stoßen des weiteren auf sie bei Albertus Magnus¹¹⁵, Thomas von Aquin¹¹⁶ und Meister Eckhart¹¹⁷. Wie nun die Seele gewissermaßen den Ort für den Leib bildet, so ähnlich enthält auch Gott die Welt bzw. ist die Welt in Gott¹¹⁸. Nur in einem uneigentlichen Sinne läßt sich die Umkehrung vollziehen und daher sagen, Gott sei in der Welt (als solcher).

Auf dem Hintergrund dieser Lehre, die Eckhart sehr gut kannte und auf die er sich beruft, gewinnt sein Wort, daß Gott nichts außerhalb seiner geschaffen habe, seine volle Bedeutung, ebenso das Wort Augustins, daß die Dinge zwar aus Gott, aber dennoch in ihm seien. In

¹¹¹ LW II 328,7 f.

¹¹² Sent I 36 ad dub. 4.

¹¹³ Vgl. die ausgezeichnete Studie von E.-L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle* (Paris 1959) 129–138. Hier auch die Belege.

¹¹⁴ De an. I, 5; 411 b 7; vgl. De Caelo IV, 5; 312 b 12.

¹¹⁵ In de an. I tr. 2 c. 15; V 184.

¹¹⁶ S. th. I 8,1 ad 2 um; 52,1, c.; in de an. nr. 206; De pot. Dei III 16 ad 24.

¹¹⁷ LW II 364,9 f.; IV 61,2 f.; 61 Anm. 2; DW I 161,5; 288,3.

¹¹⁸ Vgl. z. B. Anaximenes, frg. B 2 (Diels); Platon Tim. 36 e; Diogenes v. Seleukia (Diels, *Doxographi graeci* 549 B); Plotin IV, 3, 20; V, 5, 9 etc. Claudianus Mamertus, *De statu animae* III, 3; 157,8 ff. (CSEL, 11); Thomas, l. c. Weitere Belege bei Fortin, l. c.

dieser Vorstellungswelt dürfte auch das Wort aus der Apostelgeschichte beheimatet sein: Gott ist nicht ferne von einem jeden von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir¹¹⁹. Denn handelte es sich hierbei nur um unser ideales Sein, wie oft zu hören ist, dann könnte der Apostel nicht, wie Johannes Eriugena zu Recht bemerkt¹²⁰, schreiben, wir lebten in Gott. Daß hingegen eine derartig kühn konzipierte Nähe des Geschöpfes zum Schöpfer keine Identitätsphilosophie involviert, zeigt nun gerade der Vergleich mit der Seele. Obwohl die Seele den Leib enthält, ist er deswegen nicht mit der Seele identisch.

Die Welt ist in Gott! Man könnte mit Goethe sagen¹²¹:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Allein der Horizont, auf dem Eckharts Lehre vom Insein der Kreatur in Gott sich abhebt, ist ein anderer. Obwohl auch das Mittelalter sich fragt, ob die Welt nicht ein Akzidens Gottes sei, kommt es doch nicht zu der Formel, die Welt sei ein Modus Gottes im Sinne Spinozas, auch bei Eckhart nicht.

Die verschiedenen Kontroversen um das Verhältnis von Gott und Welt bei Eckhart (Denifle, Grabmann, Karrer, Koch, Ebeling, Hof) sind heute wissenschaftlich gegen Denifle entschieden.

¹¹⁹ Acta Apost. 17,28.

¹²⁰ PL 122; 640 A B.

¹²¹ Gott und Welt. Goethes sämtliche Werke I (Stuttgart 1877) 172.

Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers¹

Von Professor Josef Schmitz, Freising

In das Thema sollen die zwei Fragen einführen: Was kann den Theologen veranlassen, mit Karl Jaspers über den Offenbarungsglauben ins Gespräch zu kommen? Was zwingt den Philosophen Jaspers, sich mit dem Offenbarungsglauben auseinanderzusetzen?

Während in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts den großen Philosophen das Christentum noch ein nicht nur beiläufiger, sondern wesentlicher Gegenstand ihres Denkens gewesen war, ist es heute zu einem Zustand schiedlich-friedlicher Trennung gekommen, bei dem die Philosophen und Theologen sich so weit voneinander entfernt haben, daß sie kaum noch in Streit geraten, kaum noch Auseinandersetzungen führen. Einzig Karl Jaspers macht da eine Ausnahme. In seinem philosophischen Werk nimmt diese Auseinandersetzung zunehmend breiteren Raum ein. In seinem Buch „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“² hat sie ihren Höhepunkt erreicht. Da Jaspers' Schriften erkennen lassen, daß er weder zu den Vertretern eines Positivismus — eines sich absolut setzenden Verstandesdenkens — gehört, für die der Offenbarungsglaube lediglich ein primitives, zu überwindendes Überbleibsel aus der Vergangenheit ist, noch zu jenen Philosophen, für die dieser Glaube philosophisch belanglos ist, sondern vielmehr als Philosoph mit allem Ernst um ein Verständnis des Offenbarungsglaubens ringt und das Gespräch mit der Theologie sucht³, hat er ein Anrecht darauf, auch von Theologen gehört zu werden.

Die Unausweichlichkeit des Gespräches zwischen Theologen und Karl Jaspers ergibt sich aber noch aus einem anderen Grund, der mit der Aufgabe und dem Wesen der Theologie selbst gegeben ist. Die Theologie beansprucht ja, die ihr zugrundeliegende Offenbarung Gottes als das Eine, schlechthin Notwendige zu bedenken, das jeden Menschen angeht. Was sie bedenkt, geht damit nicht nur das fromme Kirchenpublikum an, sondern alle Menschen, also auch den Philosophen, der außerhalb des Offenbarungsglaubens steht. Darum kann die Theologie um ihrer eigenen Sache willen dem Gespräch mit den Ungläubigen nicht ausweichen. Nur dann, wenn sie auch diesen Dialog sucht, gleicht sie dem, der gekommen ist, „nicht Gerechte zu berufen, sondern Sünder“⁴, dem, der „für uns

¹ Öffentliche Vorlesung, gehalten am 14. 7. 1964.

² München 1962.

³ Vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Abk.: PhO.) S. 38.

⁴ Mt 9, 13.

Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist“ — so allein entspricht sie dem tiefsten Geheimnis des Offenbarungsglaubens selbst, dem *et verbum caro factum est*⁵.

I.

Was Jaspers selbst zwingt, sich mit dem Offenbarungsglauben eingehend zu beschäftigen und auseinanderzusetzen, ist sein Verständnis der Philosophie. Solche Behauptung bedarf allerdings der Verdeutlichung und Begründung.

Für Jaspers nimmt alles Philosophieren seinen Ausgang immer von einer bestimmten Situation, in der sich der Philosophierende, herkommend aus einer Vergangenheit, vorfindet. So steht am Anfang der Philosophie nicht das Fragen nach dem Sein, sondern die Situation, aus der solches Fragen entspringt⁶. Die geistige Situation unserer Zeit nun sieht Jaspers durch etwas geprägt, das er für das wohl „größte weltgeschichtliche Ereignis seit der schöpferischen Achsenzeit um 500 vor Christus“ hält⁷, und dieses Ereignis ist die moderne Wissenschaft und Technik⁸. Dabei rechnet Jaspers zur Wissenschaft nicht jedes Denken, „das methodisch verfährt, einen systematischen Charakter zu gewinnen sucht und sich auf seinem Weg der rationalen Mittel des Verstandes bedient“; er faßt Wissenschaft in einem engeren Sinn und versteht darunter nur „das für jeden Verstand zwingend Erkennbare und daher faktisch sich allgemein Verbreitende und Anerkannte“⁹. Wenn Wissenschaft demnach als zwingend geistiger Zusammenhang auf einem bestimmten Gebiet bestimmt wird, dann fällt nur jene Erkenntnis darunter, zu der — vorausgesetzt, daß die Mittel des Beweises verstanden werden — Zustimmung erzwingbar ist, der man sich also ohne einen Gewaltakt der Unwahrhaftigkeit nicht entziehen kann. Weiterhin bezieht sich nach Jaspers im Gegensatz zur geläufigen Meinung alle wissenschaftliche Erkenntnis nur auf die gegenständlich werdenden Erscheinungen in der Welt, nicht auf das „Sein an sich“¹⁰. Hier wirkt sich der Einfluß Kants aus.

⁵ Vgl. H. Fries, Karl Jaspers und das Christentum, in: ThQ 132 (1952) 275 f.; G. Ebeling, Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart, in: ZThK 58 (1961), bes. 134—136.

⁶ Philosophie, Bd. I (Abk.: Ph. I) S. 1 f.; Einführung in die Philosophie (Abk.: Einf.) Kp. IX.

⁷ Vernunft und Widernunft in unserer Zeit (Abk.: VW) in: Vernunft und Freiheit (Abk.: VF), Ausgewählte Schriften, Stuttgart o. J., S. 249; Einf. S. 94 ff.

⁸ „Das eigentlich Neue, grundsätzlich ganz Andere, ohne Vergleich mit dem Asiatischen, völlig Eigenständige, sogar den Griechen Fremde, ist allein die moderne europäische Wissenschaft und Technik.“ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Abk.: UZG.) S. 109.

⁹ Die Frage der Entmythologisierung (Abk.: Entmyth.) S. 107; PhO. S. 95.

¹⁰ Vgl. PhO. S. 33 f.

Jaspers vergißt bei seiner Charakterisierung der geistigen Situation nicht, anzumerken, daß die Wissenschaft die Signatur unseres Zeitalters in einer besonderen Gestalt ist — in einer Gestalt, in der sie nicht mehr Wissenschaft ist¹¹, nämlich in der Gestalt des Wissenschaftsaberglaubens, der die Grenzen der Wissenschaft übersieht.

Das keine Grenzen und keine Autorität achtende Wissenwollen hat nun einmal den Halt, den der Glaube den Menschen gewährt hat¹², erschüttert, ja den Menschen weitgehend die „Möglichkeit zu glauben“ verborgen; es hat weiterhin die Welt entzaubert und es enthält die Tendenz, die Welt überhaupt in Wißbarkeit und Machbarkeit zu verwandeln¹³. Damit ist durch die moderne Wissenschaft und Technik die ganze Daseinssituation und die gesamte Denkverfassung des Menschen verändert. Und das fatale und unheilvolle Ergebnis dieser Verwandlung ist ein unerhörtes Machtgefühl einerseits und ein ebenso gesteigertes Gefühl der Ohnmacht andererseits. Symptom dieses alldurchdringenden Unheils ist für Jaspers „die unserem Zeitalter eigene Stimmung der Revolte“¹⁴, das „zur Gewohnheit werdende Empörtsein“, „die einfache Lust des ‚dagegen‘, die Lust an der Zertrümmerung als solcher, an der Vernichtung der Tradition, der Ordnungen, der Maßstäbe, die Aggressivität an sich... die Intoleranz des Nein aus dem Nichts heraus“¹⁵.

Neben der Tatsache, daß Jaspers sein Philosophieren im Gegenzug und damit in einer gewissen Abhängigkeit zum wissenschaftlichen Erkennen versteht¹⁶, muß man seine Schilderung der geistigen Situation im Auge behalten, um das Besondere seines Philosophierens zu erkennen.

In dieser Zeit, in der immer mehr Menschen die Qual der Bodenlosigkeit erfahren, in der die Ungeborgenheit als das nunmehr Natürliche erlebt und das Emigrantendasein zum Typus des Menschen wird — in dieser Zeit, in der das Vakuum an Sinn in all dem unerfüllten, irrenden Suchen und in dem lediglich durch relative, begrenzte Zwecke bestimmten Handeln sichtbar wird — in dieser Zeit sieht Jaspers nur zwei Möglichkeiten: erstens den aus dem Wissenschaftsaberglauben (der Absolutsetzung des Wissens) und der technischen Überwältigung erwachsenden Nihilismus, der in das totale Unheil der rational beherrschten Unfreiheit führt, oder zweitens die Wiedergewinnung eines Glaubens an Transzendenz, als den „stets gegenwärtigen Ursprung des Menschen zur Freiheit schaffenden Selbstseins“¹⁷.

¹¹ UZG S. 124.

¹² Vgl. PhO. S. 7.

¹³ PhO. S. 438.

¹⁴ PhO. S. 440.

¹⁵ PhO. S. 441.

¹⁶ Vgl. PhO. S. 95—100; Existenzphilosophie (Abk.: ExPh.) S. 2—10.

¹⁷ PhO. S. 443.

In dieser geistigen Situation bekommt die Grundbewegung des Philosophierens, das fragende Suchen nach dem Sein selbst¹⁸, ein ganz eigenartiges Gepräge. Diese Grundbewegung des Philosophierens gewinnt gleichsam soteriologischen Charakter. Gesucht wird in der Qual der Endlosigkeit des Daseins das Sein als das „was das eine in allem ist, das Endziel, der Urgrund... die Gottheit“¹⁹, die absolute Wirklichkeit. Darum kann Jaspers auch symbolisch von einem „Ankerwerfen in der Ewigkeit“²⁰ sprechen.

Diese Grundfrage entspringt aber einem Ursprung, der sich in diesen Fragen zur Gegenwärtigkeit bringt, nämlich der möglichen Existenz, aus der der Mensch im Fraglichwerden alles innerweltlich Seienden und alles gegenständlich Wißbaren zu sich kommt und zur Frage nach dem Sein, dem Wahrsein und Wirklichsein²¹ getrieben wird.

Darum geht nach Jaspers die Grundfrage nach dem Sein selbst zugleich auf Existenz als den Ursprung dieses Fragens, und zwar derart, daß Sein und Existenz nur mit- und aneinander zu erhellen sind²².

Neben dem soteriologischen Charakter der Seinsfrage und dem Ansatz bei der Existenz ist Jaspers' Philosophieren noch von einem ontologischen und gnoseologischen Dualismus geprägt. Der ontologische Dualismus besteht in der Zweiheit von gegenständlichem und ungegenständlichem Sein²³. Alles Wahrgenommene und Gedachte unterliegt immer der Subjekt-Objekt-Spaltung, ist als das „Gegenständliche“ immer „Sein für uns“, und zwar „in den Formen, in denen wir es durch unser Bewußtsein überhaupt auffassen“²⁴. Daraus ergibt sich die „Erscheinungshaftigkeit“ und die Immanenz alles Daseins. Aber dieses gegenständliche Sein wird letztlich umgriffen von dem ungegenständlichen Sein: der Existenz diesseits und der Transzendenz jenseits aller Gegenständlichkeit. Aus diesem Dualismus von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit resultiert dann der Dualismus der diesen beiden Seinsweisen zugeordneten, sich einander

¹⁸ „Der Weg des Philosophierens sucht durch die Endlosigkeiten des Teilhaften, durch das Viele und Zerstreute hindurch in aller Erscheinung das Sein selbst.“ Von der Wahrheit (Abk.: W.) S. 170.

¹⁹ W. S. 36.

²⁰ Einf. S. 104.

²¹ Vgl. den Aufbau des Buches „Existenzphilosophie“.

²² „... so ist die Frage nach dem Sein zugleich die Frage nach dem Fragenden. Die Antwort muß das Sein für uns unlösbar zeigen von dem, was wir selbst sind; denn das Sein muß durch das Wesen unseres Seins das Fragen nach ihm ermöglichen und diesem Fragen zugänglich sein.“ Der philosophische Glaube (Abk.: phGl.) S. 26.

²³ „Zu dieser zweiten, der philosophischen Orientierung brauchen wir die Gegenständlichkeit, um mit ihr das Ungegenständliche zu vergewissern.“ PhO. S. 132; vgl. ebd. S. 111 ff.; 124 ff.; vgl. Ph. I, S. 318.

²⁴ PhO. S. 33.

ebenso ausschließenden Weisen des Denkens: die Zweiheit von gegenständlichem und appellierendem Denken, bzw. von zwingendem Wissen und philosophischem Glauben²⁵.

Philosophie ist damit ein auf Existenz und Transzendenz zugehendes Denken. Beide sind nicht als Gegenstände in der Welt zu „erkennen“, sondern nur zu „erhellen“ und zu „vergewissern“. Diese Philosophie konzentriert sich letztlich „um die Frage nach dem absoluten Sein und seiner Wahrheitsgestalt inmitten der universalen Geschichtlichkeit“ und hat zum Ziel, Existenz zum gegenständlich nicht fixierbaren Innwerden der Transzendenz zu erwecken²⁶. Damit ist aber zugleich die Tendenz zur Destruktion alles geschichtlich fixierten und abschließenden Seinswissens²⁷ mitgesetzt.

Die Originalität dieser Philosophie liegt in dem Versuch, die erste „kopernikanische Wende“, in der sich das Subjekt in seiner Eigenständigkeit aus der Welt der Dinge heraushebt, durch eine zweite „kopernikanische Wende“, in der das Subjekt sich als Subjekt dem Sein aufs neue einfügt, ins Gleichgewicht zu bringen. Die zwei Brennpunkte dieser Philosophie sind dabei: die Freiheit der Existenz und ihr Gegenüber, das ein Doppeltes ist: die Welt als Erscheinung, das Diesseits der Freiheit, und die Transzendenz, das Jenseits der Freiheit. Die Welt fungiert dabei zugleich als Chiffer der Transzendenz und als Ausdruck der Freiheit²⁸.

In der Beziehung zur Transzendenz berührt sich die Philosophie nun eng mit dem Offenbarungsglauben. Die Gleichheit des Anliegens zwingt die Philosophie zur Auseinandersetzung, zur Anhebung der Eigenart des philosophischen Glaubens gegenüber dem Offenbarungsglauben.

Aber nicht nur um der gegenseitigen Unterscheidung und Abhebung willen ist die Konfrontation zwischen beiden erforderlich. Die notwendige-kritische Beziehung ist für die Philosophie vielmehr deshalb unerlässlich, weil sie sich „im Gegenwurf zur Religion“ charakterisiert²⁹, sich in ihrem reinen Ursprung nur dadurch findet, daß sie sich vor der Wirklichkeit und

²⁵ Vgl. Ph. I, S. 319 f. So kann Jaspers auch in seiner philosophischen Autobiographie schreiben: „Seit meiner ‚Philosophie‘ (1931) ist der philosophische Glaube als Sinn der philosophischen Lehre öffentlich von mir vertreten worden. In der Schrift ‚Der philosophische Glaube‘ (1947) habe ich ihn ausdrücklich formuliert.“ In: Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, S. 67.

²⁶ Vgl. W. Lohff, Glaube und Existenz, Gütersloh 1957, S. 21, 40; Besprechung dieses Buches von H. Fahrenbach in: ThR 24 (1957/8) S. 186.

²⁷ H. Fahrenbach in: ThR 24 (1957/8) S. 186.

²⁸ Vgl. B. Waldenfels, Philosophie und Nichtphilosophie, in: PhR 12 (1964) S. 49; Ph. II, S. 4. „Daher unterscheidet sich mögliche Existenz von der Welt, um dann eigentlich in sie einzutreten...“

²⁹ Ph. I, S. 297.

Existenzmacht der Religion sieht³⁰; ja, Jaspers kann sagen, daß das Philosophieren nur in bezug auf die Religion wirklich ist³¹, nur auf dem Grund der Religion zu erwachsen scheint³². Die Religion bereitet aber nicht nur den Raum für die Möglichkeit philosophischen Glaubens, sie ist auch durch ihre Traditionen Trägerin der Gehalte, an denen sich das philosophische Denken zur Transzendenz aufschwingen kann³³. Um dieser notwendigen Beziehung willen, die nach Jaspers die Philosophie zur Religion hat, kann er schreiben: „Mit der Preisgabe und dem Vergessen der Religion würde auch das eigentliche Philosophieren aufhören“³⁴.

II.

Der Religion und dem Offenbarungsglauben gegenüber hat die Philosophie eine dreifache Aufgabe: kritische Darstellung, kämpferische Auseinandersetzung und Vorschläge zur Verwandlung, die den Offenbarungsglauben aus seinen Ableitungen zurückholen sollen.

1. Was macht nach Jaspers die Eigenart des Offenbarungsglaubens aus? Wie stellt er sich ihm dar?

Bei allem Vorbehalt der eigenen Darstellung des Offenbarungsglaubens gegenüber³⁵ kann der Philosoph nach Jaspers um der Autorität willen, der er untersteht, d. h. um der Vernunft willen, seine Untersuchung des Offenbarungsglaubens nicht unterlassen, weil diese Autorität den Anspruch erhebt, Wächter über alles sinnvolle Tun des Menschen zu sein³⁶.

³⁰ Vgl. Ph. I, S. 299.

³¹ Ph. I, S. 299.

³² Ph. I, S. 294.

³³ „Was in der Religion offenbar wurde als Grund und Grenze, wirksam als Macht der Gemeinschaft, Halt des einzelnen, das bleibt der vorbestimmte Raum des Philosophierens und Träger der philosophischen Gehalte.“ W. S. 916; „Der Philosophierende will das Dasein der kirchlichen Religion als die einzige Gestalt der substantiellen Überlieferung, an die auch die Überlieferung der Philosophie gebunden ist.“ ExPh. S. 82; vgl. phGl. S. 75.

³⁴ ExPh. S. 72; Ph. I, S. 314.

³⁵ Jaspers steht seiner Darstellung der Religion und des Offenbarungsglaubens nicht völlig unkritisch gegenüber. Er bringt immer wieder den „Vorbehalt“, daß hier „von außen“ gesehen wird (phGl. S. 60 f.). Er ist der Auffassung, daß es „keinen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes von Philosophie und Religion“ gibt, und damit „jeder in dieser Polarität auf der einen Seite steht“ und „von der anderen in einem entscheidenden Punkt ohne eigene Erfahrung“ spricht; diese Tatsache veranlaßt ihn zu dem Bekenntnis: es sei zu erwarten, daß er irgendwo blind sei und mißverstehe (ExPh. S. 72), daß seine Aspekte ungenügend bleiben, ja vielleicht an der Wirklichkeit vorbeisehen (vgl. PhO. S. 147). Jede historisch analysierende Betrachtung scheint für ihn dies Mißliche an sich zu haben, daß ihr eine bestimmte Beschränkung zugehört, eine Blindheit für das Andere, eine Absolutheit, die das Andere nur anverwandeln, aber nicht bestehen lassen kann (PhO. S. 147).

³⁶ Vgl. W. Lohff, Glaube und Existenz, S. 67.

Jaspers unterscheidet zwei Formen des Offenbarungsglaubens: „Erstens den Offenbarungsglauben, der den Menschen eignet, die selbst eine Offenbarung empfangen zu haben meinen“ — ein überall auf der Erde vorkommendes psychologisches und historisches Phänomen. Die zweite Form ist der „durch kirchliche Autorität bestätigte und garantierte Offenbarungsglaube“, für den die Offenbarung in der Vergangenheit liegt. Da dieser Offenbarungsglaube in einer Vermittlung gründet, ist er in Jaspers' Augen ein „Glaube in Distanz“³⁷.

Mit dieser zweiten Form des Offenbarungsglaubens, der im Christentum zur Ausschließlichkeit erhoben worden ist³⁸, führt Jaspers seine Auseinandersetzung.

Der Offenbarungsglaube führt seine Herkunft auf Offenbarung zurück³⁹. Sie ist „die ursprüngliche Quelle für die religiöse Objektivität“⁴⁰. Wo Jaspers versucht, eine allgemeine Bestimmung bzw. den „Gattungsbegriff“ der Offenbarung anzugeben, da kennzeichnet er sie als „eine unmittelbare, zeitlich und räumlich lokalisierte Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis“⁴¹. Sie besteht in einem „objektiven Einbruch von außen“ in die Welt⁴² mit dem Ergebnis, daß die Transzendenz „leibhafte Realität“ gewinnt⁴³. Diese allgemeine Bestimmung genügt allerdings für den christlichen Offenbarungsglauben, mit dem sich Jaspers auseinandersetzt, nach ihm selbst nicht⁴⁴; für diesen gibt es nur die eine, historisch einmalige, einzig wahre und darum ausschließliche, als Wunder charakterisierte und von der Kirche vermittelte Offenbarung⁴⁵. Jaspers gibt dann auch noch eine Beschreibung der Gestalten, in denen Offenbarung vorkommt. Von außen her gesehen, schreibt er, gibt es Offenbarung in dreierlei Gestalt: in der Gestalt des „Wortes Gottes“, das Propheten verkündigen; in der Gestalt des „Heilsgeschehens“ (Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung), das Apostel bezeugen; und in der Gestalt „inspirierter Texte“, die Kirchen und Priester für das Wort Gottes erklären⁴⁶.

³⁷ Vgl. PhO. S. 52; 64. 48.

³⁸ Vgl. PhO. S. 50, 104.

³⁹ PhO. S. 527.

⁴⁰ Ph. I, S. 295.

⁴¹ PhO. S. 48 f.

⁴² PhO. S. 49.

⁴³ PhO. S. 164.

⁴⁴ PhO. S. 104.

⁴⁵ PhO. S. 50, 104.

⁴⁶ PhO. S. 45 f., 479. Bei der Kennzeichnung der dritten Gestalt übersieht Jaspers allerdings, daß die christliche Theologie doch zwischen der Offenbarung als dem Wort Gottes und der „inspirierten“ Schrift als dem Zeugnis von dieser Offenbarung unterscheidet.

Jaspers betont nun selbst, daß er sich nicht mit der Offenbarung hinsichtlich ihrer Möglichkeit oder Tatsächlichkeit auseinandersetzen will⁴⁷; Gegenstand seiner kritischen Analyse ist vielmehr der Offenbarungsglaube und seine Aussagen⁴⁸. Dabei findet er, daß der christliche Offenbarungsglaube durch folgende drei entscheidenden Elemente charakterisiert ist: durch die Behauptung der Leibhaftigkeit Gottes, durch die Notwendigkeit äußerer Vermittlung und durch das Entstehen einer totalen Autorität.

Die Leibhaftigkeit Gottes hört Jaspers so sehr aus allen Aussagen der Offenbarungsgläubigen heraus⁴⁹, daß er sagen kann: „...entweder ist die Offenbarung leibhaft die Realität Gottes oder die Offenbarung ist gar nicht⁵⁰.“ Offenbarung ist ein solcher Einbruch Gottes in die Welt, daß Gott nun zeitlich und örtlich gebundene Realität in der Welt gewinnt — neben und unterschieden von aller anderen Realität⁵¹. Entscheidend kommt das für Jaspers zum Ausdruck in der Behauptung der „Inkarnation“, in der Aussage, daß Gott Mensch geworden ist⁵². Mit der Behauptung der Inkarnation der Transzendenz in Raum und Zeit ist dann die Absolutsetzung geschichtlicher Ereignisse verbunden. Der Gedanke der Inkarnation impliziert ja die Geschichtlichkeit dieser Offenbarung. Die Folge ist, daß eine besondere geschichtliche Erscheinung im Rahmen der Weltgeschichte zur Einmaligkeit erhoben und mit absolutem Charakter versehen wird⁵³; es entsteht eine „heilige“ Geschichte. Damit erblickt der christliche Offenbarungsglaube sein Fundament in einer einzigen, einzigartigen, mit keiner anderen vergleichbaren geschichtlichen Leibhaftigkeit der Transzendenz⁵⁴, die Gültigkeit für alle beansprucht⁵⁵. Mit anderen Worten: hier wird eine der Erscheinung nach partikuläre Realität als das Absolute ausgegeben.

Damit solche Offenbarung allen zuteil werden kann, ist eine äußere Vermittlung erforderlich, die durch die Kirche geschieht. Die Kirche wird

⁴⁷ Jaspers setzt sich nicht mit der Offenbarung auseinander, weil sie für ihn keine empirische Erscheinung und damit auch kein erforschbarer Gegenstand ist. „Ob es sie gibt und was sie ist, das ist durch kein Wissen und durch keine menschliche Vergewisserung zu beantworten“ (PhO. S. 34). Aus der Aussage, daß Offenbarung als solche nur von dem gehört werden kann, dem diese Gnade zuteil wird (PhO. S. 499), folgert er, daß das Hören der Offenbarung als Offenbarung nicht im Raum dessen steht, was gnoseologisch geklärt werden kann, d. h. daß dieses Hören absolut unbegründbar ist (ebd.). Obwohl Jaspers nun einerseits sagt, daß durch keine Vernunftinstanz a priori etwas über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Offenbarung auszumachen ist (PhO. S. 63), betont er trotzdem immer wieder, daß Offenbarung im Rahmen seiner Philosophie keinen Ort hat und eine Unmöglichkeit darstellt (PhO. S. 164 ff.).

⁴⁸ PhO. S. 34, 498.

⁴⁹ PhO. S. 164.

⁵⁰ PhO. S. 175.

⁵¹ PhO. S. 164.

⁵² PhO. S. 81.

⁵³ PhO. S. 171.

⁵⁴ PhO. S. 172.

⁵⁵ PhO. S. 164.

somit zur entscheidenden Instanz⁵⁶ und zur Mitte⁵⁷ des Offenbarungsglaubens, der selber als Erzeugnis dieser Kirche hingestellt wird. Der christliche Offenbarungsglaube ist so nach Jaspers geschichtlich real nur als kirchlicher Glaube⁵⁸. Da aber die von der Kirche vermittelte und verwaltete einzig gültige Gottesoffenbarung nicht eine Autorität neben anderen ist, sondern eben die Autorität Gottes, entsteht mit dieser Kirche im Raum der Welt eine „totale Autorität“⁵⁹ mit dem Anspruch der absoluten Wahrheit, der gegenüber es nur Gehorsam und Unterwerfung geben kann⁶⁰.

2. Jaspers begnügt sich nicht mit dieser Charakterisierung des Offenbarungsglaubens. Er versucht darüber hinaus an Hand all der verschiedenen Erscheinungen und Auswirkungen dieses Glaubens im Laufe der Geschichte zu zeigen, daß der Offenbarungsglaube immer wieder in fatale Konsequenzen führt, vor denen allein der philosophische Glaube den Menschen bewahren kann.

Die vom christlichen Offenbarungsgedanken implizierte leibhafte und damit fixierte Gegebenheit der Transzendenz⁶¹ führt nach Jaspers in das Dilemma: Weltlosigkeit oder reine Weltlichkeit. Sie führt in die Weltlosigkeit, wenn die partikuläre Realität des Heiligen im Gegensatz zur übrigen Welt verstanden und um ihretwillen die anderen Realitäten in der Welt verachtet und preisgegeben werden⁶². In die reine Weltlichkeit führt sie, wenn die transzendente heilige Realität nicht mehr konsequent als solche verstanden, sondern durch Kompromisse zu etwas Innerweltlichem, zu einer Daseinsmacht neben anderen gemacht wird⁶³.

Auch das Denken gerät auf Grund der fixiert gedachten Transzendenz in ein ähnliches Dilemma: Intoleranz oder Toleranz; in die Intoleranz, wenn sie den transzendenten Charakter der partikularen Realität zu wahren sucht, weil das Denken dann das ursprünglich Fremde in der Tiefe des Glaubens des anderen nicht mehr zu sehen und zu achten vermag⁶⁴ — wie es nach Jaspers schon bei dem johanneischen Christus deutlich wird, der zu den Juden sagt: Euer Vater ist der Teufel⁶⁵. Oder das

⁵⁶ PhO. S. 78, 79.

⁵⁷ PhO. S. 80.

⁵⁸ PhO. S. 77 f.

⁵⁹ PhO. S. 72.

⁶⁰ PhO. S. 164.

⁶¹ Ph. I, S. 297: „Die Objektivität der Offenbarung wird in der Religion als ein historisch einmaliges Faktum zu einem endlich Einsehbaren fixiert, hat nicht mehr Symbolcharakter als Artikulation geschichtlichen Transzendierens, sondern ist starr geworden das direkte Wort Gottes.“

⁶² Ph. I, S. 316 f.

⁶³ Ph. I, S. 298.

⁶⁴ W. S. 844.

⁶⁵ Nikolaus Cusanus, München 1964, S. 188.

Denken gewinnt die Toleranz durch Preisgabe des transzendenten Charakters⁶⁶. Das Dilemma läßt sich aber auch so verdeutlichen: daß entweder um des Absolutheits- und des Ausschließlichkeitsanspruches willen konsequent die Aussetzung des Zusammenhangs zwingenden Wissens zugunsten des Offenbarungsglaubens gefordert wird⁶⁷ — ein *sacrificium intellectus*, was höchste Intoleranz bedeutet⁶⁸; oder ein kasuistisches Denken entwickelt ein tolerantes, hierarchisch gegliedertes System, das letztlich auf eine Angleichung der leibhaften Transzendenz an das weltliche Sein hinauskommt⁶⁹. Im Bereich des Handelns ist es nicht anders: entweder drängt die religiöse Gemeinschaft das weltliche Wissen zurück, negiert es gar im Extrem, um alles Handeln nach ihrer Lehre zu formen, oder es bildet sich eine „katholische Tendenz“, die alles Weltliche zu umfassen sucht und so selbst im Effekt weltlich wird⁷⁰.

Kurz: All die mannigfaltigen Erscheinungen und Auswirkungen des christlichen Offenbarungsglaubens in der Geschichte, unter denen Fatalismus, Intoleranz, Weltflucht, Kasuistik, *sacrificium intellectus*, Reformation, Säkularisation, Aberglaube u. a. aufgezählt werden, zeigen sich für Jaspers als Folgen der einen Grundidee des Offenbarungsgedankens: als Folge der Gleichsetzung Gottes mit einer partikulären Realität in der Welt. Transzendenz wird immanent — das führt dazu, daß sie entweder ins Weltliche einbezogen und unter weltliche Zwecke gebeugt wird und so ihren Sinn verliert, oder daß sie in ihrem Sinn erhalten bleibt und die Welt unter die bewußte Transzendenz gebeugt und damit wesenlos, ja letztlich sinnlos wird. Darüber hinaus bedroht die leibhafte Gegenwart Gottes als partikuläre Realität auch die Freiheit⁷¹, schwächt die Wahhaftigkeit und damit die existentielle Kraft⁷², stört den menschlichen Gang der Dinge, bedeutet Abbruch der Kommunikation mit den anderen Menschen⁷³, Austritt aus der übrigen Menschheit⁷⁴.

Als Alternative, die aus diesen Krisen und fatalen Konsequenzen herausführen soll, bietet Jaspers dann den philosophischen Glauben an, der bestimmt wird als das „Seinsinnewerden aus dem Ursprung durch Vermittlung der Geschichte und des Denkens“⁷⁵, und der zur Weltüberlegenheit ohne Weltverlust führen soll.

3. Die Aufgabe der Philosophie gegenüber dem Offenbarungsglauben erschöpft sich nach Jaspers nicht in einer kritischen Darstellung seiner Eigenart und im Aufzeigen seiner Konsequenzen. Sie hat darüber hinaus noch eine entscheidende doppelte Funktion⁷⁶ hinsichtlich des Offenbarungs-

⁶⁶ PhO. S. 163 f.

⁶⁷ PhO. S. 100.

⁶⁸ PhO. S. 253; Ph. I, S. 314; W. S. 834 f.

⁶⁹ W. S. 843 ff.

⁷⁰ W. S. 845 ff.

⁷¹ PhO. S. 483; 506; Entmyth. S. 43.

⁷² PhO. S. 169.

⁷³ PhO. S. 184, 479.

⁷⁴ PhO. S. 183.

⁷⁵ phGl. S. 15.

⁷⁶ PhO. S. 80.

inhaltes. Indem sie mit der biblischen Forderung Ernst macht „Du sollst dir kein Bild und Gleichnis machen“, kämpft sie zunächst einmal um die Reinheit der Chiffren gegen ihre Realisierung im Offenbarungsglauben⁷⁷, d. h. die Philosophie streitet gegen die „Grundverkehrung“⁷⁸ oder „Grundverwechslung“⁷⁹ in unserem Umgang mit der Transzendenz, gegen die im Offenbarungsglauben stattfindende Verwandlung der schwebenden Sprache der Chiffer in die Leibhaftigkeit von Realität⁸⁰. Ist der Kampf um die Reinheit der Chiffrenwelt gewonnen, dann beginnt der zweite Kampf, der Kampf in Chiffren gegen Chiffren. Diesem Kampf hat Jaspers in seinem Buch „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ den größten Raum eingeräumt.

4. Auch mit dieser Auseinandersetzung ist die Aufgabe der Philosophie noch nicht beendet. Um der großen Bedeutung willen, die Jaspers dem Offenbarungsglauben für das Abendland zubilligt, und aus der Sorge um die Wahrhaftigkeit dieses Glaubens⁸¹, der bisher das Ethos der Wahrhaftigkeit nicht so zu verwirklichen vermochte, daß er Überzeugungskraft für alle gewonnen hätte⁸², fühlt Jaspers sich auch als Philosoph verpflichtet, Möglichkeiten zu zeigen und Entwürfe zu versuchen für eine Verwandlung des Offenbarungsglaubens. Diese Verwandlung soll nicht dessen Substanz, sondern lediglich dessen Erscheinung betreffen⁸³. Jaspers' Entwürfe haben das Ziel, daß dieser Glaube aus seinen Abgleitungen, Verkehrungen und Fixierungen herauskommt, daß er sein Wesen rein und wahr verwirklicht, daß er ernst, kommunikativ und friedlich wird⁸⁴.

Für diese Verwandlung zum reineren Wesen hin schlägt Jaspers die Preisgabe der gotteslästerlichen⁸⁵ und historisch unbegründeten Behauptung von der Menschwerdung Gottes vor, die Preisgabe des Glaubens an Jesus als den Gottmenschen⁸⁶, an sein stellvertretendes Erlösungsopfer und die Rechtfertigung durch den Glauben allein⁸⁷. Weiterhin wird die Verwandlung des „Sinnes“ von Offenbarung gefordert, derart, daß sie nur mehr Chiffer von Gottes Gegenwart wäre. Nicht zuletzt schließlich muß das „Gift“ des Ausschließlichkeitsanspruches für die Glaubenswahrheit entfernt werden, des Anspruches, der stets die Quelle von Unfrieden und Kampf auf Leben und Tod gewesen ist⁸⁸. Nach Jaspers kann man sich solcher Verwandlung nur durch einen ungewollten und unbewußten Gewaltakt widersetzen, weil die Ablehnung dieser Verwandlung des Offenbarungsinhaltes in Chiffren und die Ausscheidung bestimmter Chiffren sich nicht nur gegen die Vernunft der Philosophie,

⁷⁷ ebd.

⁷⁸ PhO. S. 155.

⁷⁹ PhO. S. 163.

⁸⁰ PhO. S. 155.

⁸¹ PhO. S. 477 f.

⁸² PhO. S. 7.

⁸³ PhO. S. 489 f.

⁸⁴ PhO. S. 505, 508.

⁸⁵ PhO. S. 483.

⁸⁶ PhO. S. 500 f.

⁸⁷ Vgl. PhO. S. 502 f.

⁸⁸ PhO. S. 507 f.

sondern auch gegen den Gottesgedanken selber und gegen die Möglichkeit der freien Existenz richtet⁸⁹. Wie aber soll diese Verwandlung zu einer besseren Wesensverwirklichung führen können, wenn sie nur mit der Preisgabe des „Credo“ erkaufte werden kann, wenn sie letztlich zu einer Verwandlung des Offenbarungsglaubens in das führt, was als „philosophischer“ Glaube angepriesen wird?

III.

In diesem abschließenden dritten Teil sollen ein paar kritische Bemerkungen zur Darstellung des Offenbarungsglaubens bei Jaspers vorgebracht werden. Kann der Theologe Jaspers' Darstellung akzeptieren? Vermag der Theologe sich wirklich nur durch einen ungewollten, seiner selbst nicht bewußten Gewaltakt der von Jaspers geforderten Verwandlung des Offenbarungsglaubens zu entziehen? Hat er nicht vielmehr entscheidende Gründe, sich gegen diese Darstellung und diese Forderungen zu wehren?

1. Zunächst einmal ist doch nicht zu übersehen, daß der Offenbarungsglaube in seiner schlichten Gegebenheit Jaspers gar nicht recht vor die Augen kommen kann und er ihn nicht wirklich erreicht, weil er ihm gegenüber keine rein sachbezogene und unvoreingenommene Haltung einnimmt⁹⁰, sondern den Offenbarungsglauben und seine Beziehung zum Denken und Handeln in eine Dialektik einbezieht, die letztlich immer den philosophischen Glauben intendiert. In dieser Dialektik werden extreme Grenzmöglichkeiten disjunktiv so bestimmt, daß der intendierte philosophische Glaube die dialektische Ineinsfassung beider darstellt. So werden z. B. Offenbarungsglaube und Nihilismus oder Unglaube so charakterisiert: der Offenbarungsglaube als Überzeugung von der leibhaften Realität der Transzendenz, Unglaube als Leugnung nicht nur der leibhaften Realität der Transzendenz, sondern als Leugnung der Transzendenz überhaupt; ihre dialektische Ineinsfassung ist dann der philosophische Glaube als die ungegenständliche Gewißheit der Transzendenz. Die Antinomien und Auswirkungen des Offenbarungsglaubens in der Geschichte werden — unter völliger Außerachtlassung dessen, wie sich der Offenbarungsglaube selbst dazu stellt — so dargestellt, daß sie immer als Auswirkung einer gewußten und fixierten Transzendenz erscheinen, die letztlich die Transzendenz selbst verendlicht und die Freiheit aufhebt. Jaspers wehrt sich immer entschieden dagegen, daß einer die Position, die

⁸⁹ PhO. S. 506.

⁹⁰ Hier trifft auf Jaspers der Vorwurf zu, den er selbst der Katholizität macht: „Der Preis dieser katholisch-rationalen Einheit ist der Verlust des Gehaltes in allem, was aus dem Fremden angeeignet, verwandelt und aufgenommen wurde.“ W. S. 844.

er dem Offenbarungsglauben zuweist, korrigiert; er kann in solcher Korrektur seiner Darstellung nur eine „Verdunkelung“ oder „Abschwächung“ des Offenbarungsglaubens sehen, die er um der Wahrhaftigkeit seines Philosophierens willen ablehnen muß⁹¹. In diesem Verfahren ist auch begründet, daß nicht Sachlichkeit, sondern das Pathos der Entlarvung seine Darstellung der religiösen Phänomene bestimmt⁹².

Das Grundprinzip, das Jaspers bei der Einspannung des Offenbarungsglaubens in sein dialektisches Verfahren leitet, ist die ontologisch-noetische Antithetik zwischen gegenständlich-seiend-Wißbarem und der nicht zur Gegenständlichkeit objektivierbaren eigentlichen Seinsvergewisserung des Unbedingten — sei es des Unbedingten der Freiheit oder des Unbedingten der Transzendenz. Darum kommt Offenbarung als eine bloß begrenzte, fixierte, autoritäre Erscheinung in den Blick; darum ist das Wesentliche der religiösen Vermittlung die Lokalisation der Transzendenz in der Immanenz, um dem Menschen Sicherheit zu verschaffen; darum kreisen die Vorwürfe gegen die Religion um das Thema der verborgenen Transzendenz und die schwebende Sprache der Chiffren. Wenn aber der Offenbarungsglaube derart in eine philosophische Grundproblematik eingespannt wird, in die Frage nach dem Sein als solchem und nach dem Erscheinen des Seins — eine Frage, die sich für Jaspers aus der Subjekt-Objekt-Spaltung ergibt —, dann wird der Offenbarungsglaube auf eine Ebene verlagert, die nicht die seine ist, auf der dann auch seine eigene Problematik verlorengeht⁹³.

Daß Jaspers dem Offenbarungsglauben in seiner reinen Gegebenheit nicht gerecht wird, wurde schon oft nachgewiesen. So hat von Campenhausen gezeigt, daß Jaspers' Umgang mit der Bibel reichlich willkürlich ist und das, was er als Fixierung und Verkrustungen aus ihr ausgeschieden haben will, die eigentlichen Gehalte der Bibel selbst sind⁹⁴. Wenzel Lohff⁹⁵ und Paul Ricœur⁹⁶ haben deutlich gemacht, daß die eigentlich religiöse Problematik von Jaspers gar nicht gesehen wird. Wolfhart Pannenberg hat deutlich zu machen versucht, wieso im Offenbarungsglauben die Transzendenz nicht fixiert und keines-

⁹¹ PhO. S. 106.

⁹² Die Eigenart dieses Interpretationsverfahrens, das Jaspers dem Offenbarungsglauben gegenüber anwendet, hat Wenzel Lohff klar herausgearbeitet in seiner Arbeit „Glaube und Freiheit“, Gütersloh 1957, S. 116–122.

⁹³ Vgl. P. Ricœur in dem von A. Schilpp herausgegebenen Band „Karl Jaspers“ in der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“, Stuttgart 1956, S. 625.

⁹⁴ Hans Frhr. v. Campenhausen, Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers, in: ZThK 48 (1951) 230–248.

⁹⁵ Vgl. Anm. 92.

⁹⁶ Vgl. Anm. 93.

wegs etwas Endliches verabsolutiert wird⁹⁷. Heinrich Fries⁹⁸ und Herbert Vorgrimler⁹⁹ haben die Eigenart des katholischen Offenbarungsverständnisses in Konfrontation mit Jaspers herausgestellt und dessen Verzeichnungen kenntlich gemacht. In all diesen Untersuchungen ist immer wieder deutlich geworden, wie wenig Jaspers den Phänomenen, mit denen er sich auseinandersetzt, gerecht wird. Aber hat er diesen Vorwurf nicht selbst schon vorweggenommen, wenn er schreibt: „Unsere historischen Betrachtungen waren ... an sich oberflächlich. Das, worauf es eigentlich ankommt, entglitt ihnen¹⁰⁰.“ Er entschuldigt das, wie schon erwähnt¹⁰¹, damit, daß jeder historisch analysierenden Betrachtung eine gewisse Beschränktheit zuzugehören scheint, die für den anderen blind macht¹⁰². Angesichts des Interpretationsverfahrens von Jaspers fühlt sich Wolfgang Trillhaas zu der etwas sarkastischen Bemerkung veranlaßt: „Ich weiß nicht, ob man bei der Unterscheidung des philosophischen Glaubens bzw. der Philosophie von der Wissenschaft“, die Jaspers verfißt, noch „an die Gebote wissenschaftlichen Verfahrens erinnern darf¹⁰³.“

2. Es würde zu weit führen, Jaspers' Mißverständnisse bezüglich der Leibhaftigkeit der Transzendenz im Sinne einer Verwechslung oder Identifizierung einer partikulären Weltwirklichkeit mit Gott und bezüglich der Absolutheit der christlichen Offenbarung und des daraus resultierenden Ausschließlichkeitsanspruchs im einzelnen genau und ausführlich zu korrigieren. Dazu fehlt hier einfach die Zeit. Aber einiges Grundsätzliche muß doch kurz gesagt werden. Für den Offenbarungsgläubigen jedenfalls wird Gott durch seine Offenbarung in keiner Weise fixiert und der Verfügbarkeit des Menschen ausgeliefert; denn der allgemeinste Verstehenshorizont aller inhaltlichen Aussagen ist die freie und unverfügbare Gnädigkeit Gottes. Steht doch am Anfang der Offenbarungsgeschichte der entscheidende Satz: „Ich bin, der Ich bin“ (Ex 3, 14), der zu dem weiteren Satz entfaltet wird: „Ich bin gnädig, wem ich gnädig bin“ (Ex 33, 19). Hat nicht auch das kirchliche Lehramt die sich jedem menschlichen Zugriff entziehende Hoheit und grundsätzliche Unverfügbarkeit des Mysteriums deutlich zum Ausdruck gebracht — des Mysteriums, das zugleich als eigentlicher Gegenstand der Theologie hingestellt wird und das sich

⁹⁷ Mythos und Wort. Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers Mythusbegriff, in: ZThK 51 (1954) 167—185.

⁹⁸ Karl Jaspers und das Christentum, in: ThQ 132 (1952) 257—287.

⁹⁹ Philosophie ohne Kommunikation, in: ThPQ 112 (1964) 3—13.

¹⁰⁰ PhO. S. 92.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 35.

¹⁰² PhO. S. 147.

¹⁰³ W. Trillhaas, Philosophie und Offenbarung. Zu Karl Jaspers Auseinandersetzung mit dem Christentum, in: Luther. Monatshefte 2 (1963) S. 324.

gerade nicht nach Art innerweltlicher Wahrheiten „vergegenständlichen“ und dann „durchschauen“ läßt¹⁰⁴? Zudem kann alles „Wissen“ um Gott und sein Handeln auf Grund der Offenbarung nur im Raum der Gläubigkeit seine ihm eigene Wahrheit entfalten.

Der Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch bedeutet auch nicht das, was Jaspers aus ihm macht: eine Ausgrenzung aus der übrigen Menschheit. Dieser Anspruch enthüllt seinen wahren Sinn erst im Rahmen der Dialektik der „Stellvertretung“¹⁰⁵.

Aber für alle diese dialektischen Zusammenhänge innerhalb des Offenbarungsglaubens selbst ist Jaspers wie blind, weil er durch die Brille seines leitenden philosophischen Grundprinzips schaut, das sich ergibt aus dem dialektischen Zusammenhang der Vergewisserung der Freiheit vor einer wesenhaft ungegenständlich bleibenden Transzendenz. Da ihm nur zu einem „verborgenen“ Gott ein existentieller Aufschwung in Freiheit möglich scheint, protestiert er im Namen der existentiellen Freiheit und eines geschichtlich unmittelbaren Bezugs zur Transzendenz gegen die Behauptung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus als eines von außen kommenden, absolut verbindlichen Geschehens¹⁰⁶.

3. Für das Gespräch mit Jaspers genügt letztlich nicht einfach eine Korrigierung seiner Mißverständnisse. Die Auseinandersetzung muß sich den leitenden Grundprinzipien seiner Interpretation zuwenden. Sie kann auf zwei Ebenen geführt werden, auf der philosophischen und der theologischen. Von der zuletzt genannten Möglichkeit soll hier gesprochen werden¹⁰⁷.

Es hat den Anschein, daß bei Jaspers Ziel und Ausgangspunkt die Sicherung der menschlichen Existenz und ihrer Freiheit um jeden Preis ist. Daraus ergeben sich alle weiteren Schritte. Weil Jaspers unter allen Umständen für die menschliche Freiheit plädiert und von hier aus den philosophischen Glauben konstituieren will, muß Gott in der Verborgenheit bleiben, kann er keine allumfassende Gemeinschaft von Gläubigen, die Kirche, gründen. Man kann wohl sagen, daß hier das Grundverhältnis von Gott und Mensch zugunsten des Menschen und seiner Freiheit in

¹⁰⁴ Vgl. H. Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz, in: *Catholica* 18 (1964) 130 f.

¹⁰⁵ Vgl. H. Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe, Bd. II, Artikel „Stellvertretung“ v. J. Ratzinger, 566–575.

¹⁰⁶ Vgl. H. Fahrenbach, Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung, in: *ThR* 24 (1957/58) 106 f.

¹⁰⁷ A. Brunner hat in seiner Besprechung des Buches „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ — in: *StdZ* 175 (1964/65) 85 f. — vom philosophischen Standpunkt aus auf den entscheidenden Mangel in der Erkenntnistheorie Jaspers' hingewiesen.

einer keineswegs einsichtigen Weise ausgelegt wird. So sehr Jaspers jede absolute Autorität verwirft und den Menschen als das radikal offene Wesen zu bejahen versucht, das sich jeder endgültigen Standpunkte und Stellungnahmen zu begeben hat, so sehr hat er hier doch wohl selbst einen neuen absoluten Standpunkt bezogen, wobei das Entscheidende dabei ist, daß dieser neue absolute Standpunkt bei ihm in die menschliche Existenz hineinfällt. Das ist um so erstaunlicher, weil Jaspers sich ausdrücklich gegen die Identifizierung von Existenz und Transzendenz wendet. So betont er: „Denn ich ergreife existierend zwar meine Transzendenz, aber nicht nur als die meine: Transzendenz ist mehr, als sie mir ist¹⁰⁸.“ Aber diesen Gedanken kann Jaspers nicht recht durchhalten, weil er von seinem Ansatz her nicht die Möglichkeit hat, den Widerstreit zwischen Existenz und Transzendenz recht zu denken — was sich bei seiner Interpretation der Schuld zeigt¹⁰⁹.

Jaspers' Interpretation der Schuld und seine Darstellung der Beziehung zwischen Freiheit und Schuld lassen deutlich werden, daß es bei ihm kein die Freiheit möglichen Selbstseins übertreffend Bindendes gibt. Obwohl nach ihm Wirklichkeit und Wesen der Existenz in der Entscheidung der Freiheit konstituiert wird¹¹⁰, zieht er nicht die Konsequenz, daß die Existenz durch solche Entscheidung radikal bestimmt wird, was im Falle einer schuldhaften Entscheidung ein absolutes Sichverlieren vor der Transzendenz mit sich bringen würde. Nach ihm kann sich die Freiheit in ihren Entscheidungen nie so in sich selber verfangen, daß sie sich nicht doch wieder selbst daraus zu befreien vermöchte. Alles, selbst die Schuld, wird zur Probe und Möglichkeit der Freiheit; denn im Übernehmen der Schuld durch ihre Anerkennung als eigene wird die Freiheit bewahrt¹¹¹. Damit wird aber nicht nur das Wesen der Schuld, sondern auch die Relevanz der Entscheidung der Freiheit für die Existenz abgeschwächt. Die Freiheit kann vor der Transzendenz nie so ihren Sinn verlieren und sich so verwirken, daß die Transzendenz dann zur radikalen Krisis der Existenz würde. Letztlich kann das deshalb nicht der Fall sein, weil — trotz aller gegenteiligen Beteuerungen — die Transzendenz bei Jaspers niemals ein übertreffend Begegnendes ist, sondern eher die unbedingte Tiefe und der an sich seiende Grund der Freiheit selbst, weil sie

¹⁰⁸ Ph. III, S. 22.

¹⁰⁹ Ph. II, S. 196 ff., 246 ff.

¹¹⁰ „Dasein ist empirisch da, Existenz nur als Freiheit.“ Ph. II, S. 2; vgl. auch S. 8 f.

¹¹¹ „In meiner Freiheit stoße ich an ein Anderes als die Notwendigkeit der Schuld, welche die Freiheit aufzuheben scheint, aber doch nur dadurch für mich ist, daß ich im Übernehmen meine Freiheit durch Anerkennung meiner Schuld bewahre.“ Ph. II, S. 197.

nie gegen, sondern nur in der Freiheit erscheint¹¹². Zwar geht es im Offenbarungsglauben auch um die von Jaspers in Ansatz gebrachte Freiheit — aber so, daß sie in Frage gestellt, ihre Eitelkeit offenbar gemacht und ihre Befreiung intendiert wird.

Wir haben es bei Jaspers' Philosophieren mit einer ganz sublimen Form eines in sich selbst verschlossenen, sich ganz souverän gebärdenden Denkens zu tun, das letztlich die Distanz zur Transzendenz verliert, die Transzendenz zum bloßen Garanten der menschlichen Existenz degradiert und das über die Wege und Möglichkeiten des transzendenten Gottes so Bescheid weiß, daß dieses Denken einem Offenbarungsgläubigen immer hybrid erscheint, aus sich heraus viel zu wissend und viel zu sicher, viel zu wohlorientiert über den „unbekannten“ Gott¹¹³.

¹¹² „Wie Freiheit schon ist, indem ich sie erfrage, so kann auch die Möglichkeit der Transzendenz nur in der Freiheit selbst sein. Indem ich frei bin, erfahre ich in der Freiheit, aber nur durch sie, die Transzendenz.“ Ph. II, S. 198. Vgl. dazu H. Fahrenbach, a. a. O., S. 113—116 und J. B. Lotz, Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum, in: StdZ 137 (1940) S. 74.

¹¹³ Paradoxerweise fällt so auf Jaspers der Vorwurf zurück, den er dem Offenbarungsglauben macht.

Charakterologische Aspekte der Verwahrlosung

Von Leonhard Gile n SJ, Frankfurt

Es ist recht schwierig, eine „Charakterstruktur verwahrloster Kinder und Jugendlicher“ zu geben¹. Diese Schilderung hat von konkreten Beobachtungen auszugehen und soll dann allgemeinere Gesichtspunkte bieten, von denen aus die Phänomene, die Entwicklung und auch der seelische Aufbau Verwahrloster nach verschiedenen Seiten des binnenspsychischen und auch des sozialpsychologischen Bereiches hin verständlich werden kann. Bei aller individuellen Verschiedenheit des Prozesses der Verwahrlosung, seiner Äußerungen, Schwankungen, Rückbildungen und eventuell auch einer verhängnisvollen Kontinuität können doch einige Grundelemente der seelischen Struktur oder Linien der Entwicklung aufgewiesen werden, die zum mindesten als Beiträge zum Problem der „Charakterstruktur verwahrloster Kinder und Jugendlicher“ gelten können. Ein Idealfall wäre es, wenn man in das Verständnis und die charakterologische Analyse des Probanden so weit eindringen könnte, daß man mit einiger Sicherheit voraussagen könnte, wie der betreffende Jugendliche sich heute oder auch in der Zukunft in den verschiedensten Situationen verhalten wird, in die ihn seine Umgebung, die berufliche Ausbildung und Arbeit, eigene innere Schwierigkeiten und ihre Verarbeitung oder auch das Ausweichen vor einem solchen Verarbeiten bringen werden. Aber nach dieser Richtung sind der Psychologie und auch der Heilpädagogik Grenzen gezogen. Auch die Gesichtspunkte, die im folgenden geboten werden, können für das Verständnis des abgleitenden Kindes oder Jugendlichen, mit dem wir zu tun haben, kaum mehr als Arbeitshypothesen bieten, deren Zutreffen, Gültigkeit und Tragweite immer wieder neu in Frage zu stellen und zu überprüfen ist².

I.

Es gibt zwar keinen allgemein angenommenen und völlig eindeutigen Begriff der Verwahrlosung; auch auf der vor einigen Jahren gehaltenen Konferenz der UNO zu diesen Problemen wurde keine Einigung darüber erzielt, was genau als Verwahrlosung oder Schwererziehbarkeit zu bezeichnen sei³. Diese Tatsache ist sicher ein deutliches Zeichen für die Komplexität der Fragen, um die es hier geht. Daß aber Verwahrloste,

¹ Vgl. die unter diesem Titel erschienene ältere Darstellung von A. G r e g o r und E. V o i g t l ä n d e r, Leipzig 1932.

² Vgl. R. M e i l i, Lehrbuch der psychologischen Diagnostik, Bern/Stuttgart 1961, 141—229: Die Persönlichkeit und ihre Untersuchung.

³ W. H ö p m a n n, Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 6 (1957) 97.

wie auch immer die Grenzen des Begriffes gezogen werden, zugleich auch schwer erziehbar sind, ist ein Faktum, das aus zahlreichen Fallberichten, den Akten der Heime, Entscheidungen der Amtsgerichte über vorläufige oder endgültige Fürsorgeerziehung, aus pädagogischen, psychologischen und psychiatrischen Untersuchungen einwandfrei feststeht⁴. Dieser Zusammenhang der Verwahrlosung mit Schwererziehbarkeit wird aus der seelischen Fehlentwicklung solcher Kinder und Jugendlichen unmittelbar verständlich. Erhebliche Erziehungsschwierigkeiten können aber auch aus ganz anderen seelischen Bedingungen entstehen, z. B. aus der Entwicklungsphase (man denke an die Schwierigkeiten des Pubertätsalters oder auch der Vorpubertät) oder auch auf fortgesetzten Erziehungsfehlern beruhen, die die Entwicklung eines Kindes oder Jugendlichen ungünstig beeinflussen, wie Verwöhnung oder übertriebene Härte, Launenhaftigkeit der Eltern oder sonstiger Erzieher. Bei Erziehungsschwierigkeiten dieser Art kann man zunächst nicht von Verwahrlosung sprechen (sie kann eine Folgeerscheinung werden); man wird vielmehr mit Schohaus darauf hinweisen müssen, daß in psychologischer Betrachtung „alle Erziehungsfehler ihren Grund in charakterlichen Unzulänglichkeiten des Erziehers haben“⁵. Mit dieser psychologischen Feststellung wird naturgemäß kein Urteil gefällt über die ethische Verantwortung, die dem Erzieher zufällt; es geht hier nur um die Frage genetischer Zusammenhänge zwischen Charakterstruktur der Erzieher und den Schwierigkeiten, die der Jugendliche u. U. bereitet. Ein Weg zur Lösung oder wenigstens zur Milderung dieser Schwierigkeiten und auch zu einer Entgiftung der Atmosphäre liegt darin, daß Erzieher sich diese Unzulänglichkeiten eingestehen — was nicht immer leicht ist — und sich beraten lassen, wie die Spannungen aufgelockert werden können und eine Fehlentwicklung des Jugendlichen aufzufangen und vielleicht auch noch korrigiert werden kann.

Weil Verwahrlosung und Schwererziehbarkeit sich nicht völlig decken, kann die Begriffsbestimmung kaum aufrechterhalten werden, die der so erfahrene österreichische Lehrer und Erzieher Aichhorn in seinem aufschlußreichen Buche „Verwahrloste Jugend“ gibt: „Unter ‚verwahrloster Jugend‘ verstehe ich nicht nur alle Typen von kriminellen und

⁴ Vgl. aus der älteren Literatur H. W. Gruhle, Die Ursachen der jugendlichen Verwahrlosung und Kriminalität, Berlin 1912; A. Gregor und E. Voigtländer, Die Verwahrlosung, Berlin 1918; D. Lund, Die Ursachen der Jugend-
asozialität, Upsala 1918. — Aus der umfassenden neueren Literatur: E. Rutishauser, Psychologie der Verwahrlosung, Bern 1944; K. Gottschaldt, Probleme der Jugendverwahrlosung, Leipzig 1950 (2., unv. Aufl. 1952); E. Opitz, Verwahrlosung im Kindesalter, Göttingen 1959.

⁵ Schw. Lexikon der Pädagogik I, Bern 1950, 374; vielleicht wäre die Allgemeingültigkeit dieser Aussage noch einer Prüfung zu unterziehen.

dissozialen Jugendlichen, sondern auch schwer erziehbare und neurotische Kinder und Jugendliche verschiedener Art⁶."

Auch neurotische Kinder und Jugendliche sind deswegen allein noch nicht verwahrlost. Auf den Unterschied zwischen Neurotikern und Verwahrlosten weist auch Freud in seinem Geleitwort zur ersten Auflage des Buches von Aichhorn hin: „Ein Kind, auch ein entgleistes und verwahrlostes Kind, ist eben noch kein Neurotiker, und Nacherziehung (bei Neurotikern) ist etwas ganz anderes als Erziehung eines Unfertigen" (S. 8). Aber daß Verwahrlosung vielfach auf neurotischer Basis entsteht, ist nicht nur von Aichhorn während der langen Jahre seiner Praxis in Erziehungsheimen und Erziehungsberatung festgestellt worden⁷.

In unserer charakterologischen Fragestellung ist die wohl aus Freuds Traumlehre übernommene Unterscheidung von latenter und manifester Verwahrlosung von Bedeutung. Bei der manifesten Verwahrlosung geht es um die auffälligen äußeren Erscheinungsformen, auf Grund deren Kinder und Jugendliche als „verwahrlost“ bezeichnet werden. Auch wenn man sich auf einen einigermaßen genau umschriebenen Begriff der Verwahrlosung nicht festlegen kann, so gehören doch in den Bereich dieser manifesten Verwahrlosung Phänomene wie häufiges Weglaufen, Eigentumsdelikte (einem siebzehnjährigen Mädchen aus dem uns zugänglichen Material wurden nicht weniger als 24 Straftaten zur Last gelegt; es waren meistens Diebstähle und andere Eigentumsdelikte, zum Teil mit Erpressungen verbunden), Streunen, andauerndes Lügen, Körperverletzungen, sexuelle Aggressionen, Prostitution junger Mädchen und das Geldverdienen von Strichjungen. Bei vereinzelt Exzessen kann man vielleicht noch nicht von eigentlicher Verwahrlosung sprechen. Wenn aber mehrere dieser Phänomene zusammentreffen und sich über einen längeren Zeitraum hinziehen, wenn sie dazu durch gewöhnliche und normale erzieherische Maßnahmen und Hilfen nicht mehr behoben werden können, so daß der Jugendliche in eine dauernde Heimerziehung gegeben werden muß, liegt zum mindesten die Gefahr einer Verwahrlosung vor.

Die charakterologische Analyse der Verwahrlosungserscheinungen muß notwendigerweise auch auf die latente oder dispositionelle Verwahrlosung zurückgehen; sie muß die weiter zurückliegenden Bedingungen dieser Erscheinungen aufdecken und versuchen, die seelischen Fehlentwicklungen in ihren strukturellen Grundlagen, ihren seelischen Dispositionen und den lebensgeschichtlichen Situationen zu erfassen. In manchen Fällen

⁶ A. Aichhorn, *Verwahrloste Jugend. Die Psychoanalyse in der Fürsorgeerziehung*³, Bern 1951, 9.

⁷ Vgl. A. Mitscherlich, *Aktuelles zum Problem der Verwahrlosung, Psyche* 1 (1947) 103—118; ferner A. Dührssen, *Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen*², Göttingen 1955 (4. Aufl. 1962) 151—174; *Neurotische Verwahrlosung*; E. Opitz, *Verwahrlosung im Kindesalter*, Göttingen 1959 (Lit.).

erscheinen dann die abwegigen Reaktionen und das auffällige Benehmen dieser Kinder und Jugendlichen nicht mehr so unverständlich. Diese Reaktionen sind eher als Symptome dafür zu werten, daß im Charaktergefüge dieser Jugendlichen gewisse Bruchstellen liegen, die eine geschlossene und einigermaßen integrierte Entwicklung des Seelenlebens erschweren oder praktisch unmöglich machen. Diese seelischen Strukturen kann man aber hier nicht rein in sich und losgelöst von ihren inneren und wesensmäßigen Verbindungen mit dem sozialen Umfeld sehen, in denen das Kind heranwächst oder der Jugendliche seine Lehre durchmacht und seine Freizeit zubringt. Unter dieser Rücksicht ist die Verwahrlosung mit Rutishauser und anderen⁸ wohl als ein soziales Phänomen zu bezeichnen, in dem „die grundsätzliche Gestörtheit der Beziehung des Verwahrlosten zur Gesellschaft zum Ausdruck kommt“. Man braucht deswegen noch nicht der Auffassung zu sein, daß dieses gestörte Verhältnis zur Gesellschaft „das zentrale Charakteristikum der Verwahrlosung“ ist. Vielmehr scheint hier eine Wechselwirkung vorzuliegen, in der seelische Bedingtheiten und Milieueinflüsse, unglückliche Aktionen und fatale Reaktionen von beiden Seiten sich in einen Teufelskreis hineinverschlingen, der oft nur schwer zu entwirren ist.

II.

In der vorliegenden Arbeit kommt es in erster Linie darauf an, die binnenseelische Struktur Verwahrloster zu untersuchen. Naturgemäß können diese Strukturen nur sichtbar werden, wenn man sich die für die Entwicklung so wesentlichen sozialpsychologischen Zusammenhänge und Bedingtheiten vor Augen hält. Nur so können die oft so schwierigen sozialen Auffälligkeiten und Abwege Verwahrloster aus ihrer Charakterstruktur, ihren Neigungen und Antipathien, ihren Wertungen und Werthaltungen heraus verständlich gemacht werden. Einen Einblick in die Vielschichtigkeit und das Komplex der Fragen, um die es bei diesen charakterologischen Aspekten geht, kann man gewinnen, wenn man sich einige der bekannteren Beschreibungen des Charakters aus der modernen Charakterologie vor Augen hält und von hier aus die konkreten Schwierigkeiten zu überschauen versucht, unter denen die sog. Verwahrlosten selber leiden und die sie ihrer Umgebung, den Familien, den Erziehern, den Heimleitungen bereiten. Die oben genannten Spezialuntersuchungen, die Akten der Jugendämter, der Jugendgerichte und der Erziehungsheime bieten umfangreiches Material, aus dem man diese Schwierigkeiten und zugleich die vielfachen Bemühungen aller beteiligten Stellen ansehen kann, den verhängnisvollen Entwicklungs-

⁸ S. Anm. 4. — Ferner Schw. Lexikon der Pädagogik II, 854—858.

ablauf dieser Jugendlichen nach Möglichkeit aufzuhalten und in normale Bahnen hineinzusteuern⁹. Instrukтив und zugleich erschütternd ist der Rückblick von E. Stern, der viele Jahre in Deutschland und seit 1933 in Frankreich in der Jugendkunde und Psychiatrie, nach dem Kriege auch in Beobachtungs- und Erziehungsheimen für jüdische Kinder gearbeitet hat: „Wir haben jugendliche Betrüger, Schmuggler, Zechpreller, Hochstapler gesehen, deren Delikte sich wenig von denen der Erwachsenen unterscheiden. Auch jugendliche Mörder haben wir gelegentlich beobachtet. In anderen Fällen erfinden die Kinder Geschichten, wobei diese Erfindungen hier meist einen sehr viel ernsteren Charakter haben; sie verleumdete Erwachsene, um sich selbst zu entlasten oder zu rächen. Pathologische Lügen, Monomanie kommen vor. Frühzeitiger Geschlechtsverkehr, homosexuelle Betätigung, männliche und weibliche Prostitution sind zu finden. Dabei ist nicht allein die Handlung als solche zu berücksichtigen, sondern vor allem auch die ganze Mentalität des Kindes oder Jugendlichen¹⁰.“ Die „ganze Mentalität des Kindes oder Jugendlichen“ zielt auf die Gesinnungen, die Einstellungen, die bewußtseinsjenseitigen Werthaltungen und die Gefüge solcher Werthaltungen. Wir nähern uns damit dem eigentlichen Charakter des Kindes oder Jugendlichen, wie er in verschiedenen, zum Teil voneinander abweichenden Beschreibungen, Akzentuierungen und Definitionen von der heutigen Charakterologie verstanden wird.

1. Zunächst sei versucht, von der Definition des Charakters aus, die Wellek bietet¹¹, Gesichtspunkte für das Verständnis der seelischen Struktur Verwahrloster herauszuarbeiten. Dabei ist daran zu erinnern, daß gerade bei Wellek und seinem Lehrer Felix Krueger der Begriff der Struktur eine fundamentale Bedeutung hat¹². Der Strukturbegriff kann auch für das theoretische Verständnis des Charakters Verwahrloster neue Gesichtspunkte beitragen. Der Charakter ist nicht identisch mit „Persönlichkeit“. Die Persönlichkeit ist vielmehr als die psychophysische Gesamtstruktur des Menschen aufzufassen, der Charakter nur ein Ausschnitt aus dieser Totalstruktur, eine freilich sehr wesenhafte Sphäre, nämlich jene, „aus der heraus der Mensch verantwortlich handelt und

⁹ Vgl. aus der älteren Literatur besonders Gregor und Voigtländer; aus neueren Veröffentlichungen Gottschaldt, a. a. O. und M. Zillig, Gefährdete weibliche Jugend unserer Tage, Paderborn 1951; E. Opitz, s. Anm. 7.

¹⁰ E. Stern, Über Verhaltens- und Charakterstörungen bei Kindern und Jugendlichen, Zürich 1953, 51.

¹¹ A. Wellek, Die Polarität im Aufbau des Charakters, Bern 1950 (2. Auflage 1959).

¹² Vgl. dazu die Arbeit von W. L. Kelly, Die neuscholastische und die empirische Psychologie, Meisenheim 1961.

wertet¹³. Der Charakter bezeichnet den Kern der Persönlichkeit. Man kann nun fragen, ob es überhaupt sinnvoll ist, bei Verwahrlosten von „Persönlichkeit“ und einem „Kern“ der Persönlichkeit zu sprechen und wie das Wort dann verstanden werden soll. Wenn man, wie N. Hartmann, mit Persönlichkeit nur die Individualität, das Eigensein des Menschen meint, „das außer ihm nicht wiederkehrt“¹⁴, so steht naturgemäß außer Zweifel, daß es eine Persönlichkeit des Verwahrlosten ebenso gibt wie die des Jugendlichen überhaupt, des Erwachsenen, des Kindes und des alternden Menschen. Das Problem wird aber, auch in seiner Anwendung auf den gefährdeten oder schon abgeglittenen Jugendlichen, bedeutend schwieriger, wenn man das Wesen der Persönlichkeit weiter analysiert, wie es auch N. Hartmann tut (463—484). Dann muß man notwendigerweise über das ontologische Individualesein hinausschreiten und den Wertgehalt der Persönlichkeit ins Auge fassen. Dieses Wertmoment fällt nicht einfachhin zusammen mit dem Sein der Person, es kann aber von ihm nicht völlig getrennt werden. Ob diesem Wert der Persönlichkeit ein „ideales Ansichsein“ zukommt, wie Hartmann meint, ist eine Frage, die in gewisser Weise in die Nähe der platonischen Ideen führt und in ähnlicher Weise beurteilt werden muß¹⁵; sie kann hier aber ausgeklammert werden. Sicher aber ist die reale Persönlichkeit in allen ihren empirischen Wandlungen und Entwicklungen, auch in ihren Dekadenzen, auf dieses Ziel hingeordnet und kann aus diesen wesentlichen Bezügen nicht herausgelöst werden. Sie ist darauf hin „als auf ein Seinsollendes ebenso eindeutig bezogen, wie alles menschliche Verhalten auf die allgemeinen sittlichen Werte“ (a. a. O.). Dieses Ideal, diese Sollensforderung in ihrer vielfachen Verschlungenheit und Komplexität richtet sich nur an dieses eine Individuum, also an diesen einen Jugendlichen, der unserer Betreuung, Sorge oder Beratung anvertraut ist. Diese Sollensforderungen scheinen sich aber gerade mit der konkreten „Persönlichkeit“ des Verwahrlosten und seinem Existenzmodus nicht zu vertragen. Jedenfalls sind weder die Phänomene der Verwahrlosung, wie Diebereien, Streunen, Schulschwänzen noch die dahinterstehenden und sie begründenden seelischen und charakterologischen Verbiegungen und Desintegrationen dem Verwahrlosten als ein Sollen aufgegeben: sie sind vielmehr ein Abirren von diesem Sollen; sie sind negative Werte, die nicht sein sollten. In diesem Sinne kann man also nicht von einem positiven Wertcharakter der verwahrlosten Persönlichkeit sprechen. Das schließt

¹³ A. Wellek, Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Kruegers², Meisenheim 1953, 56. — Vgl. auch Polarität im Aufbau des Charakters 14—21; 240—275: Polaritäten der „Kernschicht“.

¹⁴ N. Hartmann, Ethik, Berlin 1935, 463.

¹⁵ A. Brunner, Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen, Scholastik 9 (1934) 229—255.

aber nicht aus, daß auch ihr noch eine Reihe anderer positiver Werte und realisierbarer Wertmöglichkeiten innewohnt.

Dagegen wird man nicht leugnen können, daß gerade die besondere seelische Struktur des Gefährdeten und noch mehr die des Verwahrlosten und seiner sozialen und pädagogischen Situation eine große Mannigfaltigkeit von Sollensforderungen mit sich bringt, die sich streng nur an diesen individuellen Menschen und seinen Status wenden, bei einem anderen wären sie sinnlos: z. B. die Forderung, sich wieder neu in Gesellschaft und Gemeinschaften einzufügen, mit allen den konkreten und aus der Lebensgeschichte des Jugendlichen zu verstehenden Schwierigkeiten, die ein solcher Neuanfang mit sich bringt. Und wenn es dem Verwahrlosten und denen, die sich mit mancherlei, auch ungewöhnlichen Erziehungshilfen um ihn bemühen, gelingt, diese seine idealen individuellen Persönlichkeitswerte einigermaßen zu realisieren oder sich ihnen doch immer wieder zu nähern, dann kann der defektive Seins- und Wertcharakter seiner Persönlichkeit weitgehend ausgeglichen werden. Damit ist dann nicht nur ein anderes ethisches Wertniveau erreicht, auch im seelisch-strukturellen und im Bereiche des Charakters sind Entwicklungen vor sich gegangen, die den Kern der Persönlichkeit, ihr verantwortliches Handeln, ihre Wertungen und inneren Werthaltungen und -einstellungen gewandelt haben. Von der Persönlichkeit des „Verwahrlosten“ kann man dann nicht mehr sprechen; die Persönlichkeit hat vielmehr dieses für ihre Entwicklung und ihre seelische Eigenart entscheidende Stadium negativer Werte und Werthaltungen durchlaufen und ein neues individuelles Wertniveau erreicht. Man könnte diesen Vorgang, soweit er über die rein charakterologische Umgestaltung hinausreicht und auch ethische oder religiöse Bezüge einbezieht, in Parallele setzen zu den religionspsychologisch so bedeutsamen Phänomenen der Wandlung und der Bekehrung¹⁶.

2. Die Beschreibung des Charakters bei Lersch berührt sich in manchen Punkten mit den Gedanken Welleks¹⁷. Er betont den Unterschied zwischen dem ethischen (und ästhetischen) und dem psychologischen Begriff des Charakters und bringt hier den Gesichtspunkt der Entwicklung stark zur Geltung; freilich ist auch die Kruegersche „Struktur“ ohne Entwicklung nicht zu denken. Der Entwicklungsprozeß des Charakters ist nach Lersch ein langsamer und stetiger Aufstieg „aus den unbewußten Tiefen lebendiger Natur zur Bewußtheit menschlicher Existenz“, dabei sind Regressionen und Zerfallerscheinungen nicht ausgeschlossen. Der Mensch vollzieht diesen Entwicklungsprozeß nur zum geringen Teil in

¹⁶ Vgl. W. Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster 1956, 176–224.

¹⁷ Ph. Lersch, *Der Aufbau der Person*⁷, München 1956, 40.

bewußter Steuerung: „in Willensentscheidungen, Wertungen und Zielsetzungen, in Urteilen und geistigen Stellungnahmen“.

Für die Entwicklung und das Verständnis des gefährdeten Jugendlichen ist von großer Bedeutung, wie sein Fühlen und Handeln, seine Willensentscheidungen, Wertungen und Zielsetzungen, seine Urteile und geistigen Stellungnahmen in den einzelnen Phasen und Stadien seines Lebens, in der früheren und späteren Kindheit, in der Pubertät und in der Adoleszenz durch seine bisherige Lebensgeschichte, durch sein psychosomatisches Erbe und durch sein Über-Ich bzw. sein Gewissen bedingt sind. Ein nicht leicht zu überschätzendes Gewicht kommt dabei schon den Erlebnissen der frühesten Kindheit zu: der Bestätigung oder Ablehnung, den Erfüllungen und Frustrationen, den Gefährdungen und dem Gefühl der Geborgenheit bei Mutter und Vater oder auch anderen Familienangehörigen. Das Erleben selber und die spontanen Reaktionen auf eine gütige und liebevolle (wenn auch durchaus zielbewußte) oder eine zurückweisende und kalte Umgebung sind dabei von nachhaltigster Wirkung. Bei diesem Bemühen um Verständnis der Jugendlichen (das nicht mit erzieherischer Tatenlosigkeit verwechselt werden darf) ist auch an die positiven und negativen Identifikationen in Kindheit und Jugend zu denken, an die Möglichkeit von Ressentiments, Aggressionen und geglückten oder mißlungenen Verteidigungsmaßnahmen des eigenen Ich gegenüber wirklichen oder vermeintlichen Übergriffen der Umgebung, gegenüber Bedrohungen und Gefährdungen, denen das Kind oder der Jugendliche sich in seinen grundlegenden und für eine gesunde Entwicklung vielleicht lebenswichtigen Impulsen ausgesetzt sieht. Die Ideen Adlers über Machtstreben und Minderwertigkeitsgefühl als die wesentlichen Komponenten des Seelenlebens können hier manches zum Verständnis beitragen¹⁸, wenn auch die Allgemeingültigkeit dieser Theorien nicht als erwiesen gelten kann. Das gleiche ist von der Bedeutung zu sagen, die Eros und Sexus, ihre Fixationen, Frustrationen und Regressionen für das Seelenleben und die charakterologische Entwicklung in vielen Fällen zweifellos haben¹⁹. Auch hier sind gegen die verallgemeinernde Theorie eines entschieden überragenden Einflusses des Sexuellen auf das gesamte seelische Leben und gegen das zugrundeliegende

¹⁸ Vgl. A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, München/Wiesbaden 1920; darin das Kapitel: *Verwahrloste Kinder*, 237—244. — Ferner E. Wexberg, *Individualpsychologie*, Leipzig 1928; A. Allers, *Das Werden der sittlichen Person*⁴, Freiburg 1935. Vgl. dazu: L. Gilen, *Selbstwertstreben und Entwicklung zur Persönlichkeit*, *Stimmen der Zeit* 163 (1958) 42—53.

¹⁹ Vgl. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*⁴, Wien/Leipzig/Zürich 1922, 390 ff. — Für unser Thema besonders beachtenswert: A. Eichhorn, *Verwahrloste Jugend. Die Psychoanalyse in der Fürsorgeerziehung*³, Bern 1951.

Menschenbild mit Recht manche Bedenken angemeldet worden²⁰. Zweifellos kommt aber in diesem Entwicklungsprozeß schon von früher Kindheit an dem Unbewußten, z. B. den unbewußten Ängsten, Werthaltungen und Vorentscheidungen, den Gesinnungen und Einstellungen, die sich nach und nach bilden, ein hohes Gewicht zu; sie sind für die Lebensgrundstimmung eines Menschen und für seine Antriebswelt, für die Richtung, die Dynamik und die Hemmungen dieser Dynamik von entscheidender Bedeutung²¹.

Ein besonderes Wort ist unter dieser Rücksicht über die Wertungen der Gefährdeten zu sagen. Dabei sind die situativ und in Sprache oder Benehmen und Verhalten geäußerten Werturteile²² nicht nur in sich zu betrachten: sie werden wichtig als Hinweise auf weiter zurückliegende habituell gewordene Werthaltungen, die als fundamentale Strukturen das Seelenleben und seine Gestaltung in hohem Maße bestimmen. Sie sind, wenn man Felix Krueger folgt, „mit ihren instinktartigen Grundlagen das Dominierende im Leben der Seele überhaupt“²³. Sie bestehen nicht isoliert nebeneinander; man hat vielmehr verschiedenartige, auch disharmonische Wertgefüge im Seelenleben anzunehmen. Die Werthaltungen sind weitgehend im Gemüte des Menschen verwurzelt und stellen als Formen psychischer Strukturiertheit Differenzierungen des Gemütes dar. Die Werthaltungen und ihre Gefüge, ihr langsames Wachstum, ihre Festigung und evtl. ihr Zerfall sind zugleich Entwicklungen, Rückbildungen und Zerfall des Gemütes und des Gemütslebens. In diesem Prozeß der Entwicklung von Werthaltungen werden dem Kinde und dem Jugendlichen (und auch noch dem Erwachsenen) sehr verschiedenartige Wertbereiche zugänglich oder auch unverständlich, verschlossen und abgeriegelt: in seinen Beziehungen zu Vater und Mutter, zu Geschwistern und anderen Angehörigen, zur Umgebung in Wohnungen, Schule und Beruf, im Horizont des Geistigen, Ethischen und Religiösen. Auch die Ansprechbarkeit für diese sehr verschiedenen Wertgebiete, die subjektive oder auch rein faktische Gewichtigkeit solcher Werte und der an ihnen sich bildenden Werthaltungen, Gemütsbereiche-

²⁰ Vgl. K. Horney, *Neue Wege in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1951; J. Nuttin, *Psychoanalyse und Persönlichkeit*, Freiburg/Schw. 1956.

²¹ Zum letzteren vgl. H. Schultz-Hencke, *Der gehemmte Mensch*², Stuttgart 1947; dazu H. Thomä, *Die Neo-Psychoanalyse Schultz-Henckes*, Psyche 17 (1963/64) 44—128.

²² P. Oberdörffer, *Von der Wertewelt der Gefährdeten*, Paderborn 1928. — M. Zillig, *Der „Kriminelle“ als Leitbild einer Sechzehnjährigen, Schule und Psychologie*, 1964, 41—51.

²³ F. Krueger, *Der Strukturbegriff in der Psychologie* (1942); jetzt in: Krueger, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit* (Hg. E. Heuss), Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953, 136.

rungen und auch Verarmungen des Gefühlslebens und des Gemütes sind für das Verständnis und die charakterologische Beurteilung gefährdeter Jugendlicher sehr zu bedenken.

III.

Im folgenden soll unter charakterologischen Gesichtspunkten auf die Anpassungsschwierigkeiten der sog. Verwahrlosten und ihre strukturellen Hintergründe bzw. Grundlagen eingegangen werden. Dabei müssen notwendigerweise, dem Thema des Aufsatzes entsprechend, mehr allgemeine, wenn man will typologische Aussagen gemacht werden, die nicht einfachhin und ohne Rücksicht auf die individuelle Lebensgeschichte und die soziologisch und psychologisch bedingten Unterschiede auf den einzelnen Jugendlichen übertragen werden können. Die Anpassung an die Realitäten der Umwelt in Familie, Schule und Berufsleben, auch an die ökonomischen, geistigen und ethischen Bedingungen des konkreten Menschseins ist ein wesentliches Moment für die geglückte oder gescheiterte Entfaltung der Persönlichkeit. Sie ist, schon aus diesem Grunde, diagnostisch von großer Bedeutung. Die fehlende Anpassung an die Umgebung, die Lebensaufgaben und die Berufsanforderungen ist es, die den gefährdeten Jugendlichen (und nicht weniger den verwahrlosten, neurotischen oder psychopathischen Erwachsenen) zunächst einmal auffällig macht. Wie sehr die Anpassung und ihre seelischen und charakterologischen Grundlagen genetisch und in einer Art reziproker Wechselwirkung mit dem Wesen der Persönlichkeit zusammenhängen, mag man etwa aus der Beschreibung der Persönlichkeit entnehmen, die der bekannte amerikanische Forscher G. W. Allport gibt. Für ihn ist Persönlichkeit, in einer kritisch erarbeiteten Definition, „die dynamische Ordnung derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum, die seine einzigartige Anpassung an seine Umwelt bestimmen“²⁴. Für das Verständnis dieser Definition muß man sich vor Augen halten, daß Allport, wie es einem fast allgemeinen Gebrauch im anglo-amerikanischen Sprachraum entspricht, mit „Persönlichkeit“ den Charakter bezeichnet: ein Wort, das nach ihm von ethischen Wertungen nicht freigehalten werden kann²⁵. Gerade für eine Beschreibung der Persönlichkeit des Verwahrlosten, bei dem man eher eine Unordnung der ihn innerlich konstituierenden psychophysischen Systeme, z. B. der Werthaltungen und ihrer Gefüge annehmen möchte, ist die von Allport für die Zwecke seiner Definition

²⁴ G. W. Allport, *Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart*², Meisenheim 1959, 49.

²⁵ Vgl. dazu auch H. v. Bracken und H. P. David, *Perspektiven der Persönlichkeitstheorie*, Bern/Stuttgart 1959; J. C. Brengelmann und H. P. David, *Perspektiven der Persönlichkeitsforschung*, ebd. 1961.

vorgenommene Erweiterung des Begriffes der Ordnung eine nicht zu umgehende Notwendigkeit: die Ordnung des Seelischen oder, genauer, des Psychophysischen ist nicht nur in einer dauernden Entwicklung und Wandlung begriffen; diese Entwicklung und Wandlung kann zeitweilig auch in Desintegration und Unordnung übergehen und muß darum gelegentlich auch diesen Gegenbegriff der Unordnung mit umfassen. Bei aller Elastizität der Ordnung psychophysischer Systeme, zu denen Gewohnheiten, Eigenschaften im streng psychologischen Sinne, Wertungen und Wertgefüge, Persönlichkeitsteile („Selbste“) gehören, ist eine Tatsache nicht zu übersehen: sie tendieren in gewisser Weise auf Integration; also daraufhin, eine Gesamtpersönlichkeit mit sehr verschiedenen Schwerpunktsverteilungen zu konstituieren: Ganzmachungstendenzen des Seelischen gibt es nicht nur im Bereiche der Wahrnehmungen, sondern auch im Bereiche des Konstitutionellen. Zwischen den einzelnen Systemen besteht aber eine Art hierarchischer Ordnung, wobei man nicht etwa an eine Wertskala im ethischen Sinne denken darf. Aber die einzelnen Systeme, zum Beispiel das Gefüge der Werthaltungen dem eigenen Ich gegenüber oder die Wertungen im Verhältnis zur Familie, zu anderen Gemeinschaften, zu Gemeinschaften überhaupt, können nach und nach eine gewisse, von Allport so genannte „funktionelle Autonomie“ erreichen (vgl. 191—212). An eine solche funktionelle Autonomie der Motive wird man z. B. bei einem dis- oder asozialen Jugendlichen denken müssen, bei dem es nur schwer möglich ist, die negative soziale Einstellung abzubauen und ihn nach und nach zu „resozialisieren“.

Die Unordnungen des Seelischen, von denen wir sprechen, finden sich aber nicht nur bei Gefährdeten und Verwahrlosten, sondern ganz allgemein bei Naturen, die wir als „anormal“ bezeichnen; ganz sind sie wohl nur bei wirklich reifen Persönlichkeiten überwunden worden. Dabei erhebt sich die Frage, wo die Toleranzgrenze für Unordnungen des Seelischen liegt, wo der Mensch also beginnt, ein solches Maß von Unordnung zu zeigen, daß er aus der „Norm“ herausfällt, die naturgemäß auch selber eine gewisse Streubreite aufweist²⁶. Die Norm kann, ähnlich wie die Ordnung, ohne teleologische Beziehungen zur Ganzheit des Menschen kaum verstanden werden, auch wenn sie nicht als Idealnorm, sondern in einem quantitativ-statistischen Sinne genommen wird, also als Durchschnittsnorm, der die Mehrzahl der beobachteten Fälle (Begabungen, Leistungen usw.) entspricht. Auch die Durchschnittsnorm besagt im Bereiche des Psychischen und des Heilpädagogischen (beide Gesichtspunkte kommen für einen charakterologischen Aspekt und für die Beurteilung oder Diagnose der Verwahrlosung in Frage) ein Maß

²⁶ Vgl. H. Müller-Suur, *Das psychisch Abnorme*. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1950.

des allgemein Zutreffenden, des Erwartungsgemäßen und evtl. noch Tragbaren im Benehmen und Verhalten oder in den Gesinnungen und Einstellungen, das erreicht werden sollte. Wer diese Normen und Erwartungen erfüllt oder doch nicht zu stark oder wenigstens nicht andauernd unter sie absinkt, von dem sagen wir, er sei gut oder doch wenigstens einigermaßen angepaßt an das Milieu der Familie, des Heimes, des Arbeitsplatzes, der Gruppen und Gemeinschaften, zu denen er gehört.

Jede Anpassung stellt Forderungen an den Menschen; das gilt von der Reinlichkeitsgewöhnung des Kleinkindes, von dem Eintritt in die Volksschule, die Lehre oder die höhere Schule, von der Ehe, der Berufsarbeit usw. Das Problem der Anpassung, wie es von dem einzelnen erlebt wird, kann ganz allgemein dahin beschrieben werden, daß die Eigenansprüche mit den Forderungen der Realität, diese in ihrem weitesten Sinne genommen unter Einschluß der geistigen Realitäten, in eine Harmonie gebracht werden sollen²⁷. Je nach der Stärke dieser Ansprüche, ihrer Verwurzelung im Emotionalen, ihrer Verfestigung durch Gewohnheiten entstehen hier Spannungen, die u. U. und bei Gefährdeten gar nicht selten die Schärfe von Konflikten und auch echten Krisen annehmen können²⁸. Möglicherweise kann bei solchen Spannungen eine Art mittlerer Lösung gefunden werden, ein Kompromiß also, in dem sowohl die Norm wie das individuelle Anspruchsniveau des Kindes, des Jugendlichen und ebenso des Erwachsenen sich Konzessionen gefallen lassen müssen. Ein solcher Kompromiß ist aber nicht möglich, wenn die Normen als absolut geltend auftreten und vielleicht auch von dem Jugendlichen in diesem Absolutheitsanspruch gespürt werden (so vielfach im Bereich des Ethischen und des Gesellschaftlichen). In solchen Fällen steht der Mensch (und auch der gefährdete Jugendliche) vor der quälenden Frage, ob er sich unter Verzicht auf persönliche Wünsche, Impulse und Vorlieben der Realität der Forderungen beugen oder sich innerlich und vielleicht auch in seinem äußeren Verhalten gegen derartige Normen auflehnen oder sie wenigstens faktisch beiseite schieben soll²⁹. Dabei handelt es sich um wirkliche innere Konflikte zwischen dem eigenen Ich und den fordernden Instanzen der Umwelt, des eigenen Über-Ich bzw. des Gewissens, die in vielen Fällen auch zu Zusammenstößen im sozialen Felde führen. Und es ist eine glückliche Lösung, wenn es dem Menschen gelingt, sich ohne innere Brüche an diese Forderungen anzugleichen und seine seelische Energie auf diese Aufgaben und die „Rolle“ zu konzentrieren,

²⁷ H. Thoma e, Das Problem der Konstanz und Variabilität der Eigenschaften, in: Handbuch der Psychologie 4, 291, Göttingen 1960.

²⁸ Vgl. H.-R. Lückert, Konfliktpsychologie, München/Basel 1957.

²⁹ Vgl. zu diesem Fragenkomplex vom Standpunkt der Psychoanalyse aus den älteren Aufsatz (1939) von H. Hartmann, Ich-Psychologie und Anpassungsproblem, Psyche 14 (1960/61) 81—164.

die ihm von außen oder von seinem inneren Werdengesetz und seinem Gewissen vorgeschrieben wird³⁰. Gerade gegenüber ethischen und religiösen Normen wird in solchen Konfliktsfällen vielfach eine Anpassung verlangt, bei der ein unmittelbarer Erfolg, etwa im Berufsleben oder in der Persönlichkeitsbildung, nicht in die Erscheinung tritt. Es geht um einen Vorgang, den man mit der „regressiven“ Anpassung bei Hartmann in Verbindung bringen könnte; allerdings nicht in Anwendung der psychoanalytischen Theorie der Regression auf ein früheres Entwicklungsstadium (das vielleicht noch gar nicht vorgelegen hat), sondern in dem Sinne, daß auf diese Weise, gleichsam indirekt, eine positive Entwicklung der Persönlichkeit eingeleitet oder weiter geführt wird.

Für diese Art einer Anpassung, die auf den ersten Blick eher als eine Beeinträchtigung der Persönlichkeit empfunden wird, sind Verwahrloste oft nur schwer zu gewinnen, besonders dann, wenn starke Triebhaftigkeit mit einer nur schwachen Intelligenz verbunden ist und die Ansprechbarkeit auf ethische und religiöse Werte heruntergesetzt ist. Bei dieser fehlenden Ansprechbarkeit auf bestimmte Wertbereiche wird man auch an Trothaltungen und gelegentlich an eine durchgängige Gefühlsarmut denken müssen. Gerade in solchen Fällen ist es eine delikate heilpädagogische Aufgabe, nach und nach diese Wertblindheit und Gefühlstaubheit des Jugendlichen abzubauen und eine gewisse Resonanz und Aufgeschlossenheit zu finden. Eine innere Aneignung der ethischen und sozialen Werte ist manchmal kaum zu erreichen, so daß an die Stelle des inneren Haltes an solchen Werten äußere Sicherungen treten müssen, denen für die wirkliche Umkehr des Gefährdeten nur eine beschränkte Bedeutung zukommen kann.

Die Anpassung, auch wenn in ihr starke persönliche Ansprüche reduziert oder aufgegeben werden müssen, braucht nicht notwendigerweise zu echten Konflikten und speziell nicht zu pathogenen Konflikten zu führen. Oft kommen diesen Forderungen bereits innere, vielleicht verschüttete Werthaltungen, Gewohnheiten oder vergessene Identifikationen aus der Kindheit sowie eigene innere Tendenzen auf sittliches Weiterstreben entgegen. Das gilt z. B. von dem Gehorsam des Kleinkindes vor dem dritten Lebensjahr. Es paßt sich im allgemeinen leicht an die Forderungen der Mutter und des Vaters an, weil es mit ihnen durch Liebe und Vertrauen verbunden ist: es identifiziert sich, völlig unbewußt, mit den Eltern und auch mit ihren Forderungen. Ganz allgemein hat der charakterlich heteronome Mensch (im Gegensatz zu den autonomen Persönlichkeiten) keine großen Schwierigkeiten, sich den

³⁰ Vgl. E. L. Hartley und R. E. Hartley, Die Grundlagen der Sozialpsychologie, Berlin 1955, 373–382: Anpassung des Individuums an die soziale Rolle.

Wünschen und Anforderungen anderer, speziell autoritativer Instanzen, unterzuordnen und anzupassen: er wartet vielleicht geradezu darauf, daß andere ihm die Ziele seiner Arbeit, seines Berufslebens usw. geben. Welche inneren charakterologischen Zusammenhänge diese Artung des Willens und damit der Anpassung an andere Instanzen bedingen oder mit ihnen affin und integrativ verbunden sind, braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Jedenfalls zeigt schon dieses Beispiel des Gehorsams beim Kleinkind, beim heteronomen und beim autonomen Menschen, daß es sehr verschiedene Grade und in ihren seelischen Zusammenhängen sehr verschiedene Wege der Anpassung gibt. Die Anpassungsfähigkeit variiert von Mensch zu Mensch schon ihrer Anlage nach, aber auch auf der Grundlage der persönlichen Lebenserfahrungen, der Bahnungen solcher Anpassungsvorgänge oder auch der Hemmungen, die sich diesen Vorgängen aus der gesamten Struktur des Seelenlebens, aus Gewohnheiten, Prägungen, Ängsten entgegenstellen.

Diese Tatsachen muß man sich vor Augen halten bei den vielen Gefährdeten und Verwahrlosten, die durch Fehlanpassung an das soziale Feld auffallen, in das sie hineingestellt sind: sie machen den Eindruck des dis- oder auch asozialen Menschen. Dabei braucht diese Dis- oder Asozialität nicht alle Bereiche der sozialen Beziehungen zu umfassen. Man wird vielmehr annehmen müssen, „daß es Zonen der Angepaßtheit und der Fehlanpassung bei der gleichen Persönlichkeit gibt, deren Verteilung und Zentrierung sich je nach dem gegebenen Bedeutsamkeitsrelief richten dürfte“³¹. Die Fälle, in denen ein Jugendlicher alle sozialen Bindungen und die mit ihnen gegebenen Anpassungen der eigenen Wünsche, Impulse und Launen radikal und auf die Dauer ablehnt, scheinen recht selten zu sein. Auch die Mitglieder jugendlicher Banden, die sich außerhalb der gesellschaftlichen Bindungen stellen, halten unter sich oft sehr stark zusammen; es können sich echte Hörigkeitsverhältnisse herausbilden³². Auch hier steht einer vielleicht weitreichenden Fehlanpassung eine Zone der Angepaßtheit gegenüber. Welche Werte es sind, die in diesem eingengten Sektor zu einer Anpassung und Eingliederung führen, die oft viel Härte gegen sich selbst und tiefgreifende Verzicht auf eigene Ansprüche fordert, vielleicht eine blinde Gefolgschaft verlangt, kann hier nur in allgemeinen Hinweisen angedeutet werden. Aber diese Werte zeigen mit großer Deutlichkeit, wo die Not des Jugendlichen liegt. Dabei muß sehr genau die Frage nach dem Ressentiment des einzelnen gegenüber den anerkannten Gemeinschaften geprüft werden, denen er angehörte (Familie, Schule, Arbeitskameraden, Freunde), seine Auf-

³¹ Thomae, a. a. O. 294.

³² Vgl. A. K. Cohen, *Kriminelle Jugend*, Hamburg 1961; H. Zulliger, *Horde - Bande - Gemeinschaft*, Stuttgart 1961.

lehnung gegen die Gesellschaft als Ganzes mit ihrem Lebensstandard und ihren Verhaltensnormen, ihrem Sittenkodex und der tatsächlichen Lebensführung. Von dieser Gesellschaft fühlt der Jugendliche sich ausgestoßen, vielleicht wird er von ihr wirklich isoliert. Hier muß die Frage nach dem Gruppenressentiment Gleichgesinnter, die sich gern zusammenschließen, gestellt werden. Aus solchen Gruppen ressentimentgeladener junger Menschen, die sich gegenseitig in ihren gesellschaftsfeindlichen Tendenzen verhärten und verstärken, können leicht Aggressionen erstehen, die die Gesellschaft nicht nur als störend, sondern vielleicht als bedrohlich empfindet. Daher dann ihre Schutzmaßnahmen, die von dem Verwahrlosten oder vielleicht auch kriminell Gewordenen als neuer Beweis für sein Ausgestoßensein aus der Gesellschaft der „anständigen“ Menschen verstanden werden. Man darf auch nicht vergessen, daß der Verwahrloste in solchen Gruppen die sehnstüchtig erwartete Selbstbestätigung und damit einen verhängnisvollen Ersatz für die Frustrationen erfährt, denen er vielleicht von früher Kindheit an ausgesetzt war. Manche Verwahrloste werden seelisch fast erdrückt durch ein „Defizit an Liebe“ (Aichhorn), das Gefühl der Vereinsamung kann für sie fast unerträglich werden.

Wenn man das Wesen der Verwahrlosung in der „Heimatlosigkeit“ erblicken kann³³ — ein charakterologisch und auch soziologisch sehr komplexer Begriff — so wird der Zusammenschluß gefährdeter oder schon abgeglittener Jugendlicher zu einer Bande psychologisch noch weiter verständlich: in der Gruppe Gleichgestellter und ähnlich Verfemter wird ein Ersatz für die fehlenden menschlichen Kontakte und teilweise auch für die Gefühle geboten, die von der Sicherheit und der Geborgenheit der „Heimat“ ausstrahlen. Dazu ist an den Sensations- und Erlebnishunger, an die Lust am Abenteuer zu denken, die bei diesen Jugendlichen mit ihrem fehlenden Sinn für die Realitäten des Lebens besonders stark ausgeprägt sind. Alle diese Tendenzen kommen bei jugendlichen Banden und ihren Unternehmungen einigermaßen auf ihre Rechnung, dazu in einer Weise, die für den Jugendlichen in den unwirklichen Zauber des Außergewöhnlichen eingetaucht ist.

Unter den charakterologischen Aspekten der Verwahrlosung, die in dieser Arbeit zu behandeln waren, sind, wie dem Verf. scheint, die Wertungen des Jugendlichen, seine Werthaltungen und die Gefüge solcher Werthaltungen von entscheidendster Bedeutung. Eine psychologische Analyse der Verwahrlosungsphänomene und des seelischen und überdauernden Seins, das diesen Phänomenen zugrunde liegt, muß darum

³³ So P. Moor in seinem Buche: Umwelt, Mitwelt, Heimat. Eine heilpädagogische Studie über die Faktoren der Entwicklungshemmung und über das Wesen der Verwahrlosung, Hausen a. A. 1947, 168—177; vgl. auch seine Heilpädagogische Psychologie, Bd. 2, Bern 1958, 229 ff.

vor allem auf die Werte und Werthaltungen eingehen, die der Jugendliche sich von früher Kindheit an bis zum gegenwärtigen Stadium seiner Entwicklung gebildet hat oder an deren Bildung er durch innere Hemmungen, durch Ausfälle und Einseitigkeiten seiner Begabung gehindert wurde. Es kann aber auch sein, daß ganze Sektoren von möglichen Wertungen und Werthaltungen ihm durch die Umgebung oder durch den ungünstigen Ablauf seiner individuellen Lebensgeschichte vor-enthalten worden sind. Von den geglückten und gescheiterten oder gar nicht in das Gesichtsfeld getretenen Wertungen und Werthaltungen des Jugendlichen hängt wesentlich seine Einstellung zu der eigenen Persönlichkeit ab, die er u. U. sehr intensiv als einen Unwert empfindet. Dann greift er leicht zu dem Ausweg der Überkompensation tiefgehender Minderwertigkeitsgefühle (man denke an das oft so entmutigende Faktum der unehelichen Geburt). Unter solchen disproportionierten Überkompensationen leiden dann auch die Versuche des Jugendlichen, sich in die Gesellschaft und die Berufswelt einzugliedern; auch mancherlei Aggressionen gegen die Umwelt und deren Exponenten sind von dieser seelischen Ausgangsbasis her zu verstehen.

Was hier gesagt wurde, gilt auch von der heute gar nicht so seltenen sog. „Luxusverwahrlosung“, bei der nicht irgendwelche finanziellen oder andere wirtschaftliche Nöte der Eltern den Jugendlichen in die Abwegigkeit getrieben haben. Der hohe und vielleicht sehr großzügige Lebensstandard der Eltern, ihre vielseitigen gesellschaftlichen und repräsentativen Verpflichtungen (wirkliche und vermeintliche) haben dem Kinde tiefgreifende Frustrationen seines Liebesbedürfnisses und seines Dranges nach Geborgenheit auferlegt. Es hatte keine Möglichkeit zu einem vertrauten und intimen Kontakt mit Vater und Mutter: für ihr Kind oder ihre Kinder hatten die Eltern keine Zeit. So fehlt dem Kinde von dieser Seite her, trotz aller luxuriösen Wohnungsausstattung, eines vielleicht oft beneideten und glänzend ausgestatteten Kinderzimmers und kostspieliger Ferienaufenthalte das, was es zuallererst braucht: die wirkliche Heimat. Es ist nicht zu verwundern, wenn derart geschädigte Kinder und Jugendliche zu einem Ersatz des sozialen Kontaktes greifen oder den nagenden Kummer über solche Enttäuschungen in einer Entwicklung und einem Benehmen entladen, die sozial unerwünscht sind und die Gefahr gänzlicher Fehlanpassungen und einer echten, schwer auszugleichenden Fehlentwicklung in sich schließen.

Auch eine neue Einordnung des abgeglittenen oder gefährdeten Jugendlichen, seine eventuelle Resozialisierung, seine Zurückführung auf die Bahn prinzipiell ethischer Einstellungen, seine langsame innere Umformung und Neugestaltung muß sich notwendigerweise und immer wieder die Frage nach den Wertmaßstäben und den Werthaltungen stellen,

die für den Jugendlichen wirklich Gültigkeit besitzen. Man wird sich also darüber klar werden müssen, welche Wertungen und Wertungsgefüge in dem Jugendlichen (vielleicht nur unbewußt) vorliegen und doch wirksam werden: wie es mit seiner Selbstachtung und seinem Selbstwertgefühl steht; wie dieses Selbstwertgefühl vielleicht langsam untergraben wurde oder sich gar nicht ausbilden konnte; durch welche Konflikte, Krisen und Katastrophen das Wertempfinden des Jugendlichen hindurchgegangen ist. Dann mag auch hier die ruhige, sachliche und geduldige Arbeit des Psychologen, des Erziehers, des Heimleiters Anknüpfungspunkte finden für seine Arbeit: nicht nur äußere und auffallende Entgleisungen zu verhüten, sondern nach und nach auch das innere seelische Gefüge des Jugendlichen, die Struktur des seelischen Gesamtwesens innerlich umzuformen und in mehr oder weniger gutem Maße an die Realitäten eines tragbaren und echten menschlichen Lebens anzugleichen.

KLEINERE BEITRÄGE

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche

Zu einem Buch von W. Conrad¹

Im kirchlichen Schrifttum der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ist eine fast inflatorische Verwendung der Begriffe Öffentlichkeitsauftrag, Öffentlichkeitswirken usw. der (evangelischen) Kirche zu beobachten. Der Begriff Öffentlichkeitsauftrag fand erstmals eine positive Formulierung in dem Loccumer Kirchenvertrag zwischen dem Lande Niedersachsen und den evangelischen Kirchen in Niedersachsen und ging von da in die Staatskirchenverträge der Länder Schleswig-Holstein, Hessen und Rheinland-Pfalz mit den evangelischen Kirchen ihrer Gebiete über. Damit ist der Begriff des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche zum Gegenstand rechtlicher Interpretation geworden. Dieser stehen erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Denn der Begriff des Öffentlichen ist an sich unbestimmt, und seine Verwendung in der Form einer Wortverbindung erschwert noch die Aufgabe. Aber die Schwierigkeit des Unterfangens darf nicht davon abhalten, den rechtsnormativen Gehalt der sogenannten Loccumer Formel zu ermitteln. Wolfgang Conrad hat sich in seiner Abhandlung „Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“ der Aufgabe unterzogen und sie glänzend gelöst.

Die Loccumer Formel ist das inhaltliche Kernstück der Präambel des niedersächsischen Kirchenvertrages. Sie spiegelt eine grundsätzliche Veränderung des öffentlichen Bewußtseins vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche wider. In

¹ Conrad, Wolfgang: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945 (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Band 52). — Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co. 1964. Gr. 8°. Kart. 19,80 DM.

der Rechtswissenschaft und Gerichtspraxis hat sich immer mehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß Präambeln einen Rechtswert haben. Die Begriffe der Loccumer Formel entstammen nicht der bisher üblichen staatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Terminologie.

Die Bedeutung der Loccumer Formel besteht in ihrem politischen Entscheidungsgehalt und in ihrer Rechtsfunktion. Die systematische Stellung der Loccumer Formel in der Präambel ist der Ausdruck dafür, daß sie nicht als eine Vertragspflichten begründende Vereinbarung gemeint ist. Im Unterschied von den den Gegenstand des eigentlichen Vertrages bildenden Verpflichtungen geben in der Präambel die beiden Partner inhaltlich gleiche Erklärungen ab, die auf den gleichen rechtlichen Erfolg gerichtet sind und gemeinsame Interessen befriedigen. Die Formel von der Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihre Eigenständigkeit ist nicht nur eine förmliche und gegenseitige Versicherung über gemeinsame Anschauungen, nicht nur Leitmotiv oder programmatische Erklärung und auch nicht nur Auslegungsrichtlinie für den Vertragsinhalt.

Die Loccumer Formel kann nicht verfassungsimmanent oder vertragsimmanent interpretiert werden, denn sie ist keine einseitige staatliche Schöpfung. Das Bemühen um ihr Verständnis muß auf ihre geistesgeschichtliche, kirchlich-theologische und kirchenpolitische Herkunft zurückgreifen. Die Wurzeln der Begriffe Öffentlichkeitsanspruch und Öffentlichkeitsauftrag liegen in dem sogenannten Kirchenkampf der Bekennenden Kirche. Nach 1945 wurden sie häufig verwendet. Zur Definition und inhaltlichen Eingrenzung der Begriffe ist es bisher nicht gekommen. Über Inhalt, Wesen und Grenzen der Begriffe besteht unter Juristen und Theologen keine Einigkeit. Was der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, ihre Eigenständigkeit und die staatliche und kirchliche Übereinstimmung hierüber für die rechtliche Beurteilung des Verhältnisses von Staat und Kirche bedeuten, läßt sich nur im Blick auf die konkrete historische und gegenwärtige Wirklichkeit feststellen. Denn es sind die von der Kirche in Abwehr des staatlichen Totalitätsanspruches entwickelten und verfolgten theologischen, kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Tendenzen, die der Staat in ihrer staats- und verfassungsrechtlichen Relevanz erkannt und vertragsgesetzlich anerkannt hat. Die in den Beschlüssen der Bekenntnissynoden gebrauchten Aussagen sind die Bausteine, aus denen der Begriff des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche entwickelt wurde, der in dem positiven Staatskirchenrecht Aufnahme fand. In letzter Linie führt die Kirche ihren Öffentlichkeitsanspruch auf die Heilige Schrift zurück. Die Heilige Schrift bezeugt den Auftrag Jesu an die Kirche, in die Öffentlichkeit und somit auch in die Ordnungsgewalt des Staates hineinzuwirken. Aus diesem Öffentlichkeitsauftrag folgen der Öffentlichkeitscharakter der Kirche und ihr den irdischen Mächten gegenüber geltend zu machender Öffentlichkeitsanspruch.

Die in der Nachkriegszeit entstandenen deutschen Verfassungen geben die qualitative Veränderung der Stellung der Kirche im Staat und zum Staat nicht wieder. Ihre staatsrechtlichen Bestimmungen versuchen immer noch, Wesen und Funktion der Kirche mit Begriffen aus der Welt des Staates zu beschreiben. Diese Begriffe entstammen einer Ordnung des Verhältnisses von

Staat und Kirche, in der für einen eigenständigen Öffentlichkeitsauftrag der Kirche kein staatsrechtlich gewährleisteter Raum war. Zwar suchten einige nach 1945 entstandene deutsche Verfassungen positive, sittliche Werte als Rechtswerte in den Verfassungen in Bezug zu nehmen und mußten daher jene Kräfte des Volkes in den Prozeß der Wertbegegnung und der Werterhaltung einbeziehen, denen bei der Wahrung der sittlichen Werte eine besondere Bedeutung zukommt, und das sind in erster Linie die Kirchen als die institutionalisierten Repräsentanten transzendenter Wertsysteme. Aber das eigentliche Wesen der Kirchen und ihre Funktion in der öffentlichen Ordnung wurden von den Verfassungen nicht erfaßt. Sie ließen jedoch den Weg zu einer umfassenden Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche durch Vertragsrecht offen, ja haben diesen Weg in gewisser Weise vorbereitet. Mit der Neuordnung seines Verhältnisses zur Kirche auf dem Wege der Kirchenverträge hat der Staat versucht, sich der durch die Kirchen aufgebauten und von ihnen geleisteten sittlichen Werte und Kräfte auf eine neue Weise zu versichern. Dies wurde möglich, weil der Staat seinen Hoheitsanspruch bewußt begrenzte, auf eine eigene Begriffsbildung weitgehend verzichtete und sich den Vorstellungen der Kirche von ihrer Aufgabe in der öffentlichen Ordnung annäherte. Die in der Loccumer Präambel erkennbare Entscheidung des Staates enthält einen doppelten Verzicht. Einmal wird der Versuch einer staatlichen Einflußnahme auf die Kirche aufgegeben, zum anderen wird Bestrebungen abgesagt, die Kirche als lediglich gesellschaftliche Institution zu verstehen und sie in den Bereich des Privaten abzudrängen.

Man hat dem Loccumer Vertrag eine statusbegründende Wirkung für die Kirche zuerkannt, so daß die tradierte Rechtsform der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts mit neuen materialen Werten angereichert ist. Die in der Loccumer Präambel sichtbar gewordene neue Struktur des Verhältnisses von Staat und Kirche bedeutet noch nicht, daß die Formel von der Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche den Charakter eines positiven Rechtssatzes hat. Ein Normcharakter der Loccumer Formel kann nur dann angenommen werden, wenn sich der materiale Gehalt der vom Staat getroffenen verfassungsimmanenten politischen Entscheidung inhaltlich interpretierend konkretisieren läßt. Die Loccumer Formel bringt zum Ausdruck, daß der Staat zwei Ansprüche der Kirche anerkennt, nämlich den Anspruch auf Eigenständigkeit des kirchlichen Rechts und den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche. Die Einigungsformel von der gemeinsamen Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihre Eigenständigkeit beschreibt nicht nur eine bestehende Wirklichkeit, sie enthält objektives Recht, das aus dem Zusammentreffen von kirchlichem Anspruch und staatlicher Anerkennung gewachsen ist. Der Staat verschafft dem öffentlichen Wirkungsanspruch der Kirche öffentlich-rechtliche Anerkennung. Die Entscheidung des Staates über den Gesamtstatus der Kirche in der öffentlichen Ordnung hat als staatskirchenrechtsgestaltende Grundentscheidung den Charakter einer Rechtsquelle; sie kann verbindliche Grundlage konkretisierender Rechtsgewinnung sein. Da der Rechtscharakter der Loccumer Formel in der staatlichen Anerkennung kirchlicher Ansprüche besteht, müssen auch die Vorstellungen des anspruch-

erhebenden Teils den Inhalt der normativen Gestaltung mitbestimmen. Die Anerkennung der Eigenständigkeit der Kirche und damit auch ihres Rechtes enthält einen Verzicht auf Ausübung der vollen Souveränitätsrechte gegenüber der Kirche. Insoweit ist die in der Präambel des Loccumer Vertrages getroffene Entscheidung eine autoritative rechtsfortbildende Interpretation der Verfassungsentscheidung des Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV.

Die Formulierung der „Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“ besagt die Anerkennung der Verkündigungsaufgabe der Kirche, worin nach protestantischer Auffassung ihr Wesen beschlossen ist. Die Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche durch den Staat bedeutet positiv, daß der kirchlichen Verkündigung wegen ihres Inhalts das Prädikat des Öffentlichen zuerkannt wird, und bringt die Kirche als institutionalisierte Dienerin des Verkündigungsauftrags in einen besonderen Rang innerhalb der öffentlichen Ordnung des Gemeinwesens; sie bedeutet negativ, daß alle Nebentätigkeit der Kirche etwa im sozial-karitativen Bereich von der besonderen Qualifizierung als öffentlich nicht unmittelbar mit umfaßt wird. Hier bleibt es bei den herkömmlichen Freiheitsrechten der Verfassung, deren sich auch die Kirchen bedienen können, ohne sich auf den anerkannten Öffentlichkeitsanspruch berufen zu müssen und zu können.

In der Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihre Eigenständigkeit liegt eine anerkennende staatliche Entscheidung über den von der Kirche begehrten Status in der staatsgestalteten öffentlichen Gesamtordnung. Der Auftrag der Kirche wird als eigenständig anerkannt mit der Folge, daß die auftragsbestimmte kirchliche Rechtsordnung über die Verbandsautonomie des Art. 137 Abs. 3 WRV hinaus als originär und unabgeleitet neben dem Recht des Staates besteht. Der Auftrag der Kirche wird zugleich als von öffentlichem Rang anerkannt und damit trotz seiner Eigenständigkeit der öffentlichen Ordnung wieder zugeordnet. Dem Auftrag der Kirche ist nicht nur eine eigenständige Öffentlichkeit eigen, die sich in der staatlichen und gesellschaftlich-politischen Öffentlichkeit faktisch auswirkt, sondern der eigenständige Öffentlichkeitsauftrag wird auch vom Staate rechtsförmlich in einer objektiven Norm mit statusbegründender Wirkung anerkannt. Durch die Loccumer Formel wird das auftragsbestimmte kircheneigene Recht und die auftragsgemäße Verkündigungsfunktion in den Bereich des staatsgeordneten und staatsbezogenen Öffentlichen eingefügt. Es wird damit Teil des öffentlichen Rechts in einem weiteren Sinne, das staatliche und eigenständig-kirchliche Öffentlichkeit umfaßt. Indem der Staat die auftragsbegründete Eigenständigkeit und den eigenständigen Auftrag der Kirche als wesentlich öffentlich erkennt und rechtsförmlich anerkennt, wird die Loccumer Formel zum rechtssystematischen Angelpunkt des gesamten Vertragsrechtes und darüber hinaus des geltenden Staatskirchenrechts.

Die rechtsförmliche Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihre Eigenständigkeit begründet eine neue institutionelle Zuordnung der Kirche zum Staat. Ein direkter Ausfluß der vom Staat getroffenen Entscheidung für die Anerkennung des eigenständigen Öffentlichkeitsauftrages der Kirche ist die vom Loccumer Vertrag vorgesehene mehrfache Institutionali-

sierung von Begegnungsmöglichkeiten zwischen Staat und Kirche. Die institutionalisierte Begegnung von Staat und Kirche bedeutet für die Kirchen die rechtlich eingeräumte Chance, den Staat unmittelbar anzusprechen, und für den Staat die Pflicht, das Wort der Kirche anzuhören. Die aus der Loccumer Formel folgende und sich in institutionellen Bahnen vollziehende Anrede und Anhörung ist eine deutliche Entscheidung gegen eine Einschätzung des Vertragspartners Kirche als bloßer gesellschaftlicher Institution von besonderer Mächtigkeit. Der Staat bejaht vielmehr in der Kirche ein unabhängiges kritisches Gegenüber und läßt sich eine Anrede aus einer anderen, von ihm unabhängigen Dimension gefallen. In der Loccumer Formel tritt neben die Berücksichtigung der Kirche als gesellschaftlicher Organisation die Anerkennung der Kirche als eigenständigen Mitträgers der Gestaltungsaufgabe einer gesellschaftlichen Ordnung.

Ähnlich wie die Kirche in ihrem eigenständig-öffentlichen Status dem Staat institutionell zugeordnet ist, sind die Inhaber des geistlichen Amtsstatus der Kirche der staatsgestalteten öffentlichen Gesamtordnung zugeordnet. Der Kirche ist nicht nur die Freiheit gewährt, den eigenständig-öffentlichen Status der Träger des Amtes der Kirche zugleich als weltlich-öffentlichen zu gestalten, die Loccumer Formel enthält auch die vorweggenommene Entscheidung des Staates, den bekenntnisbestimmten und auftragsgemäßen kirchlichen Amtsstatus in der Gestalt zu respektieren, die ihm die Kirche verleiht. Der Amtsstatus der Kirche kann staatskirchenrechtlich in der auftragsbegründeten Gestalt des prophetischen Wächterdienstes gestaltet werden.

Die Frage nach der verfassungsrechtlichen Zulässigkeit der Privilegierung der vertragsbeteiligten Kirchen im Hinblick auf die nicht vertragsbeteiligten Kirchen und Religionsgesellschaften innerhalb und außerhalb des Geltungsbereiches der neueren Staatskirchenverträge im Lichte des Grundsatzes der Parität ist von besonderer Aktualität. In den Spuren von Smend ist Conrad der Ansicht, der mit der Inanspruchnahme der evangelischen Kirchen in ihrer Totalität und damit zugleich in ihrer konfessionellen Eigentümlichkeit neu gestaltete Rechtsstatus lasse eine schematische Vergleichbarkeit von evangelischer und katholischer Kirche im Sinne einer Kommensurabilität der Summe aller einzelnen Rechtsverhältnisse, Privilegien und Belastungen nicht mehr zu (S. 118). Um so erfreulicher ist die Ansicht des Verfassers, daß ein Anspruch der katholischen Kirche auf Grund der Parität gegen das Land Niedersachsen zu bejahen ist, sofern sie, was der Verfasser nicht untersucht, im Grundsätzlichen etwa schlechter gestellt sein sollte als die evangelischen Kirchen. Daß eine solche Schlechterstellung tatsächlich vorliegt, habe ich in meiner Abhandlung „Der Vertrag des Landes Rheinland-Pfalz mit den evangelischen Landeskirchen vom 31. März 1962“: AfK 132 (1963) 70—74, 469—474 nachgewiesen. Der Anspruch der katholischen Kirche muß sich nach Conrads Ansicht nicht unbedingt auf den Abschluß eines das Selbstverständnis der katholischen Kirche rechtlich anerkennenden Konkordates richten. Die katholische Kirche könne vielmehr unter Berufung auf den ungeschriebenen staatskirchenrechtlichen Paritätsgrundsatz verlangen, schon jetzt faktisch entsprechend den evangelischen Kirchen behandelt zu werden. Dieser Anspruch könne sich nur auf die ver-

fassungsrechtlich relevante Grundentscheidung der Präambel, nicht aber auf die Einzelregelungen des Vertragsinhalts beziehen. Hier wird ein Fragezeichen anzubringen sein. Mit Recht hebt Conrad hervor, daß solch ein Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, der beide großen Konfessionen gleichermaßen umspannen soll, wegen des unterschiedlichen Selbstverständnisses der Kirchen nicht der gleiche sein könne. Das Wesen der katholischen Kirche könne nicht mit Formeln evangelischer Staatskirchenverträge eingefangen werden. Der staatskirchenrechtliche Paritätsgrundsatz gebiete, bei etwaigen neueren Konkordatsverhandlungen eine dem Selbstverständnis der katholischen Kirche entsprechende Formulierung zu finden.

Obwohl das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Loccumer Formel richtig behandelt ist, sind Konfliktmöglichkeiten nicht ausgeschlossen. Sie liegen darin, daß einer der beiden Partner seinen oder des anderen Auftrag falsch versteht.

Zusammenfassend stellt der Verfasser fest: Die Loccumer Formel von der Übereinstimmung zwischen Staat und Kirche über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Eigenständigkeit ist eine Projektion kirchlichen Selbstverständnisses in die Ebene staatlicher Rechtsordnung. Sie ist gleichzeitig Ausdruck eines neuen staatlichen Verständnisses von der öffentlichen Struktur und Funktion der Kirche. Darüber hinaus hat die Loccumer Formel normativen Charakter; sie ist objektives Recht mit unmittelbarer Wirksamkeit. Als objektives Recht bestimmt die Loccumer Formel den verfassungsrechtlichen Status der Kirche als einen privilegierten eigenständig-öffentlichen Sonderstatus. Der Sonderstatus der Kirche vermittelt einen besonderen eigenständig-öffentlichen Status der kirchlichen Amtsträger. Mit der Anerkennung eines Sonderstatus der Kirche und ihrer Amtsträger ist der bereits durch das Grundgesetz verbürgten institutionellen Sicherung eine funktionelle Garantie hinzugefügt worden. Die Sicherung der Funktion der Kirche besteht in der Anerkennung der im Amt institutionalisierten öffentlichen Verkündigung der Kirche als eines *altud* gegenüber jeder Meinungsäußerung. Der Verkündigung im Rahmen der Ordnung der Kirche ist in ihrem öffentlichen Vollzug und in ihrer inhaltlichen Beschaffenheit vom Staate nicht kontrollierbare Freiheit gewährt. Bei klarer institutioneller und funktioneller Trennung von Staat und Kirche ist der Weg zu einer neuen sachlogisch bedingten Zuordnung freigemacht worden, auf dem sich Staat und Kirche unter Selbstbeschränkung auf ihre eigenen Aufgaben ergänzend zu einer harmonischen Ordnung der Gesellschaft zusammenfinden.

Die Arbeit steht juristisch und geistig auf hoher Warte. Der Verfasser wandelt nicht auf ausgetretenen Bahnen, sondern geht eigene Wege. Die Abhandlung ist auch formal auf voller Höhe. Der Verfasser geht mit großer Besonnenheit und Umsicht vor. Die Sprache ist exakt, wenn auch nicht immer durchsichtig. Die einschlägige Literatur ist vollständig verwertet. Sinnstörende Druckfehler sind selten. Ich erwähne S. 53 (in der Mitte: statt unmittelbar muß es mittelbar heißen) und S. 107 (zu meist muß getrennt geschrieben werden). Die Abhandlung macht ihrem Verfasser und der Schule, in der sie entstanden ist, alle Ehre.

Prof. Georg May, Mainz

BESPRECHUNGEN

LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK — PASTORALTHEOLOGIE

Deutsches Perikopenbuch für alle Tage des Jahres. Hrsg. v. P. Urbanus Bomm OSB. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1964. 550 S. Kunstleder 43,— DM, Bockleder 68,— DM.

Die volkssprachliche Verkündigung von Lesung und Evangelium während der Messfeier, wie sie durch das II. Vatikanum ermöglicht wurde, legte es den Herausgebern und Verlagen der anerkannten deutschen Meßbuchübersetzungen nahe, ein repräsentatives Lektionar für die Hand des Liturgen herauszugeben. So legt auch P. Urbanus Bomm OSB ein „Deutsches Perikopenbuch für alle Tage des Jahres“ in einem Bande vor. Es präsentiert sich in gefälligem Einband, in durchgehendem Zweifarbendruck (schwarz und rot) und in einer großen, gut lesbaren Schrift. Zur Hilfe für die Textauslegung in der Homilie werden die wichtigsten Sätze und Wörter im Perikopentext durch Schrägdruck hervorgehoben. Die erklärenden Einschaltungen aus dem Volksmeßbuch sowie die Zitierung der in der Perikope angeführten Schriftstellen werden auch hier beibehalten. Sie sind jedoch durch kleineren Rotdruck und Klammern von dem eigentlichen Schrifttext abgehoben, so daß sie nicht stören. Alles in allem: Eine brauchbare Ausgabe.

A. Adam, Mainz

Fischer, Balthasar: Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums. Hrsg. im Auftr. d. Liturgischen Instituts Trier. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 48 S. kart. 4,80 DM.

Die 48 Seiten starke Broschüre ist eine Gemeinschaftsarbeit von acht Autoren, die in unmittelbarem Kontakt mit dem II. Vaticanum bzw. seinen vorbereitenden Gremien standen. Sie will nach der Absicht der Verfasser eine erste Orientierung über die Konstitution „De sacra liturgia“ sein, ein knapper „Volkskommentar“.

Nach der Einleitung von Josef Gülden, die den Tag der endgültigen Verabschiedung der Konstitution anschaulich miterleben läßt (S. 9–13), behandelt der Münsteraner Liturgie-Professor Emil Lengeling die allgemeinen Grundsätze und seelsorglichen Folgen dieses wichtigen Dokumentes (S. 14–20). Prof. B. Fischer, Trier, gibt einen Überblick über die Artikel 21–40 der Konstitution und spricht dabei vor allem von der Berechtigung und den Grundsätzen der vorgesehenen Liturgiereform (S. 21–25). Der Senior der Liturgiewissenschaftler, Prof. Jungmann aus Innsbruck, erläutert den Rahmenplan der Meßliturgie, wie er in den Artikeln 47–58 abgesteckt ist (S. 26–30). Die Bestimmungen über die übrigen Sakramente und die Sakramentalien kommentiert Prof. A. Hänggl aus Freiburg (Schweiz). Anschließend referieren Prof. Pascher, München, über die Brevierrreform und Prälat Schnitzler über die Neuordnung des Kirchenjahres. In den beiden letzten Kapiteln orientiert der verdienstvolle Leiter des Liturgischen Instituts in Trier, Prälat Wagner, über die Reformbestimmungen, die die Kirchenmusik und die sakrale Kunst betreffen.

Man muß Herausgeber und Verlag für die zusammenfassende Veröffentlichung dieser zuerst in Bistums- und Pfarrblättern erschienenen Aufsätze dankbar sein.

A. Adam, Mainz

Kolbe, Ferdinand: Die Liturgische Bewegung. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrsg. v. J. Hirschmann. IX. Reihe: Die Liturgie der Kirche, Bd. 4) 174 S. kart. 4,50 DM.

Der Schriftleiter des Liturgischen Jahrbuches schenkt uns mit diesem Buch eine wertvolle Gabe. Er versteht es, das Anliegen der liturgischen Erneuerung in überzeugender Weise deutlich zu machen und das Auf und Ab dieser Bemühungen ebenso dokumentarisch wie erregend nahezubringen. In 13. Kapiteln spannt er den Bogen vom Ausgang des Mittelalters bis zur Konstitution des II. Vaticanums über die heilige Liturgie. Wir lesen von den Widerständen und Hindernissen, die sich einer pastoral-liturgischen Erneuerung entgegenstellten, und sehen die einzelnen Schritte derer, die sich geschickt oder ungeschickt um sie bemühten. Dabei hält der Autor mit seiner eigenen Meinung nicht zurück und korrigiert manche landläufige Auffassung mit überzeugenden Argumenten (zum Beispiel Bedeutung der kirchlichen Aufklärung; Beurteilung des Benediktinerabtes Guéranger: „Somit fällt es uns schwer, ihn zu den Urhebern der Liturgischen Bewegung zu rechnen“ (26)). Wichtige Dokumente neuerer Zeit, die sonst schwer zugäng-

lich sind, werden ausführlich besprochen (zum Beispiel Schriftwechsel einer Kardinalskommission mit dem deutschen Episkopat 1942/43; die 17 „Beunruhigungen“ des Freiburger Erzbischofs Gröber 1943). Wer dieses Buch aufmerksam liest, erkennt in der Liturgischen Bewegung eine wesentliche geistig-geistliche Strömung in Richtung auf einen bestmöglichen Heildienst der Kirche. Die Freude über das im II. Vaticanum Erreichte wird von der schmerzlichen Erkenntnis begleitet, daß die vergangenen Jahrhunderte es nur schlecht verstanden, die Reichtümer der Liturgie zur geistlichen Nahrung des Volkes werden zu lassen, und dadurch mit zum Niedergang des religiösen Lebens beizutragen. Hier wird zugleich die Daueraufgabe sichtbar, die auch nach erfolgter Liturgiereform uns und den späteren Generationen aufgegeben ist; mitzuhelfen, daß auch die einfachste Gemeinde die heilige Liturgie immer tiefer erfährt und lebt.

Für eine Neuauflage seien zwei Hinweise erlaubt. Wäre es nicht richtig, auch von den liturgischen Erneuerungsbestrebungen am Vorabend der Reformation wenigstens kurz zu berichten? — S. 16 unten ist eine Zeile falsch eingeordnet. A. Adam, Mainz

Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1960. 200 S. (Religionspäd. Grundrisse, I. Bd.) Lw. 12,80 DM.

In einem einleitenden Kapitel werden die Stellung der Berufsschulen im Bildungsganzen und ihr Bildungs- und Erziehungsziel behandelt, wie auch die Berufsschulkatechese in der Sicht der heutigen Berufsschulpädagogik. Ein Überblick über die literarischen Bemühungen um diese Sonderform der Katechese schließt die Einleitung ab.

Der erste Hauptteil setzt sich mit der besonderen und vielfältigen Problematik der Berufsschuljugend in pastoralpädagogischer Sicht auseinander: ihre Entwicklungsphasen, das Erwachen und Reifen der personalen Kräfte und die religiös-sittliche Situation der Berufsschüler.

Aus diesen Gegebenheiten leitet der zweite Hauptteil die spezielle Aufgabe der Berufsschulkatechese ab: personale Glaubens- und Gewissensbildung. Dabei werden zugleich die konkreten Möglichkeiten aufgezeigt, wie eine solche Zielsetzung zu verwirklichen ist: personal-erweckender Kontakt des Katecheten mit der jugendlichen Desillusionierung des person-feindlichen Zeitklimas, Anleitung zu einem persönlichen Gebetsleben und Weckung des Verantwortungswillens.

Ein dritter Teil, der methodischen Fragen gewidmet ist, beschäftigt sich mit dem Lehrplan, der Stoffauswahl und den Unterrichtshilfen.

Erfreulich ist der weite Bogen der benutzten Literatur, vor allem der Jugendpsychologie und Religionspädagogik. Auch die Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Themenkreisen mit der jeweiligen Aufgliederung in „Wegweisende Literatur für den Katecheten“ und „Zur unterrichtlichen Dokumentation“ (S. 173–187) muß anerkennend vermerkt werden. Es mag sein, daß der „Praktiker“ dies und jenes zu theoretisch findet, daß er die aufgewiesenen Ansatzpunkte und Wege der Berufsschulkatechese als eine zu optimistische Diagnose in Frage stellt. Aber seien wir dankbar, daß es eine gute Theorie mit klaren Zielsetzungen gibt. Auf dem Weg zu den Idealen wird die raue Wirklichkeit immer zu Abstrichen zwingen. Wichtig ist, daß wir auf dem Weg zu einem guten Ziele sind. A. Adam, Mainz

Pohlmann, Constantin: Gespräch als Verkündigung. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 60. S. (Kleine Schriften z. Seelsorge, 16), kart. 3,80 DM.

Der Paderborner Homiletiker und Domprediger zeigt in diesem schmalen Bändchen auf, daß und wie sich auch im Gespräch echte Verkündigung ereignen kann. Es geht ihm vor allem um das Seelsorge-Gespräch, seine theologische Grundlegung und konkrete Realisierung. Dabei kommt er sowohl auf die psychologischen Besonderheiten der verschiedenen Gesprächspartner wie auf die vorzüglichsten Themen zu sprechen. Auch der gute äußere Rahmen für das Gespräch wird beschrieben. Neben dem Seelsorgegespräch im engeren Sinn wird auch das Beicht- und Gruppengespräch besonders behandelt. Trotz der Knappheit der Darstellung — die beigelegten Literaturverweise ermöglichen ein Weiterstudium — ein wertvolles Büchlein für die Hand des Seelsorgers und Katecheten.

Für eine evtl. Neuauflage sei auf einen sinnstörenden Druckfehler auf S. 28 Mitte aufmerksam gemacht, wo es „Liebeswerben Gottes“ heißen muß. A. Adam, Mainz

Festschrift für Abt Basilius Ebel. Loben aus der Taufe. Gesammelte Aufsätze. Hrg. v. Th. Bogler OSB. — Maria Laach: Verl. Ars Liturgica 1963/64. 216 S. (Liturgie und Mönchtum — Laacher Hefte, Heft 33/34) kart. o. Pr.

Dieses Doppelheft der Laacher Reihe „Liturgie und Mönchtum“ ist eine würdige Festgabe für Abt Basilius Ebel, der in diesem Jahre sein silbernes Abtsjubiläum feiern

durte. Alle Aufsätze konzentrieren sich um die eine große Wirklichkeit der Taufe, um die „Neue Schöpfung“, von der wir nicht hoch und häufig genug denken und sprechen können. Die Autoren sind in erster Linie Mönche und Klosterfrauen der benediktinischen Ordensfamilie (neben P. Wirtz, B. Fischer, J. Wagner und W. Kahles). Im einzelnen beschäftigen sich die 19 Aufsätze mit Gabe und Auftrag der Taufe, mit dem Taufbewußtsein verschiedener Epochen, mit Fragen der Taufspendung und mit der Gegenwartsbedeutung der Taufe. Jeder aufmerksame Leser wird sich von diesem Buche reich beschenkt wissen. Darüber hinaus finden Seelsorger und Katecheten ein reiches und anregendes Material für ihre Verkündigungsaufgabe.

A. Adam, Mainz

Berghoff, Stephan: Eine Handvoll Weisheit. Der ganze Mensch und echte Christ. — Köln: Verl. Wort und Werk. o. J. 194 S. kart. 4,80 DM.

In diesem handlichen Bändchen bietet der bekannte Seelsorger und Erzähler Stephan Berghoff 52 kleine Kapitel über christliche Meisterung und Gestaltung des Alltagslebens, 35 dieser Kapitel sind Rundfunkansprachen. Berghoff hat die Gabe, seine Gedanken und Mahnungen durch eingebaute Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart, aus eigener Lebenserfahrung und tradiertem Erzählsgut zu veranschaulichen. Allerdings wirken manche seiner Geschichten etwas antiquiert und manche seiner Gedankengänge und Argumente hausbacken. Viele, vor allem junge Leser, werden sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß hier ein wackerer Haudegen der alten Schule zuweilen etwas allzu kräftig auf die Moralpauke haut. Das Heimweh nach der guten alten Zeit gibt der Gegenwart schlechte Noten. Aber trotz allem: Das Büchlein bietet jedem, vor allem auch den Predigern und Katecheten, den Jugendsorgern und Jugendführern(innen) wertvolle Anregungen.

A. Adam, Mainz

Hasenfuss, Josef: Religionssoziologie I. u. 2. Bd. — Aschaffenburg Pattloch-Verl. 1964. kart. (Der Christ in der Welt, I/5 u. 6) 152; 125 S. je Bd. 4,50 DM.

Religionssoziologie ist auf katholischer Seite, abgesehen von Teiluntersuchungen, wissenschaftliches Neuland. Religionsphilosophie und Religionspsychologie genügen wegen ihres unumgänglich allgemeinen Charakters nicht, um die differenzierten Erscheinungen des Soziologischen im Religiösen einzufangen. Es bedarf dazu eines breiten empirischen Materials. Deshalb bildet vorliegende Religionssoziologie in gewissem Sinn einen Querschnitt durch die Religionsgeschichte unter soziologischem Aspekt, so daß sich — es dürfte ein gelungenes Wagnis sein — eine weit ausholende und doch knapp raffende Synthese ergibt. Im I. Bd. werden die in sich profan-kulturellen „Gemeinschaftsmächte“ betrachtet, und zwar so, wie sie im Raum des Religiösen stehen; so läßt sich zum Beispiel bei profanen Kulturen der Bezug zum Religiösen schwer abheben; aber dennoch verraten sie in etwa den Bezug zum Numinosen. Im 2. Bd. kommen die spezifisch religiösen „Strukturelemente“ soziologischer Art zur Behandlung, wie sie sich aus ihrer religiösen Mitte wie des Lehrers und seiner Lehre, des Meisters, des Ordensstifters, auch des Mystikers usw. herausbilden.

Die Bedeutung des doppelbändigen Werkes liegt nebst anderem in folgendem: (1) Es steht eine wissenschaftlich solide und quantitativ überschaubare Religionssoziologie auch für einen Vielbeschäftigten zur Verfügung. (2) Es läßt den inneren Bezug zu anderen theologischen Disziplinen, besonders der Pastoraltheologie sehen und gibt ihnen Impulse und Bereicherung. (3) Es wird heutzutage oft von „Strukturwandel“ gesprochen und darüber geschrieben; aber nicht selten erschöpft sich dies in Statistik. Eine wirkliche Interpretation der Strukturen und ihres Wandels kann aber nur mit einem Mindestmaß von soziologischen Kenntnissen und Gesichtspunkten möglich sein. (4) Es ist zum mindesten wahrscheinlich, daß das uns so am Herzen liegende, freilich schon seit der Zeit vor der Reformation fällige Anliegen der Liturgie bez. der Volkssprache soziologische Aspekte braucht. Der Mensch von heute ist — selbst wenn man es bedauert und man darin kein „klassisches“ Ideal sieht — in hohem Maße soziologisch strukturiert; darum sollte er im gemeinschaftlichen Gottesdienst auch nach dieser Seite hin, freilich im rechten Maß angesprochen sein, damit er sich nicht im Gottesdienst wie in einem psychisch-religiösen „Museum“ fühlt. Hierbei kann eine echte Religionssoziologie auch auf die inneren Grenzen des Soziologischen aufmerksam machen, etwa, daß die Gebetsgemeinschaft kein Gebetskollektiv wird, daß auch innerhalb eines Gemeinschaftsgottesdienstes Zeit und vor allem Atmosphäre für rechte Stille da ist und daß gemeinschaftliches Sprechen, das füglichweise auf ein Minimum reduziert werden müßte, nicht so sehr rezitativ wie vielmehr meditativen Charakter hat. Der Radius der Bedeutung des vorliegenden Werkes ist also sehr weit gespannt.

F. O. Rotter, Mainz

DOGMATIK

Vaticanum secundum. Band I: Die erste Konzilsperiode. In Zusammenarbeit mit W. Becker und J. Gülden hrsg. von O. Müller. — Leipzig: St. Benno-Verl. 1963. 471 S., o. Pr.

Zu diesem reichhaltigen Buch muß man dem Verlag gratulieren. Die einzelnen Beiträge sind geschrieben von Bischöfen, wie dem von Mainz und Meßen, teils von Theologen, die auf dem Konzil anwesend waren, wie Karl Rahner, Jos. Ratzinger, Jos. Gülden, Otfried Müller, Jos. Pascher, Jos. Andr. Jungmann, Wilhelm de Vries und Peter Meinhold. Sie sind um vier große Themen gruppiert: Theologische Betrachtung des Konzils, die geistige, religionsgeschichtliche Lage, in der das Konzil vorbereitet wurde, der Verlauf der 1. Sitzungsperiode 1962, die darin behandelten Konzilsschemata samt Ausblicken auf die Zukunft. Leider ist das Buch nur zum Vertrieb in Mittel- und Ostdeutschland bestimmt, obwohl es allen am Konzil Interessierten, nicht nur in Deutschland, viel zu bieten hat.

Ignaz Backes

Konzilsreden. Hrsg. v. Y. Congar — K. Küng — G. O'Hanlon. Einsiedeln: Benziger-Verl. 1964. 218 S. brosch. 9,80 DM.

Das Buch enthält nur solche gut übersetzten Reden, die den vier Zielen positiv entsprechen, wie sie dem Konzil vorgegeben sind: Das Selbstverständnis der Kirche, ihre Erneuerung, die Einheit aller Christen, der Dialog mit der Welt. Aus den geeigneten mußten sodann die ausgewählt werden, die, in sich abgerundet, ein jeweils eigenes Thema behandelten, und nicht nur gegen einzelne Sätze der Schemata sich wandten. „Beiträge, die doktrinaire Enge, kleinliche Kritik und unfruchtbare Verteidigung des Status quo ausdrückten, schieden von vornherein aus.“ Das ist für den, der die Ganzheit des Konzilsgeschehens erfassen will, ein Mangel, aber es fördert die Absichten der Redner und der Sammlung dieser Beiträge. Es seien nur folgende Namen genannt: Bea, Ruch, Höfner, de Smidt, Suenens, Amann, Elchinger, Maximos IV, Gracías. Diese Sammlung ist also zu begrüßen und sehr zu empfehlen.

Ignaz Backes

Schäuf, Heribert: Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen. — Essen: Driewer-Verlag 1963, 226 S., kart. 16,80 DM.

Dem theologischen Gehalt der Katechismen haben mehrere Untersuchungen in den letzten Jahren sich zugewandt. Das ist sehr zu begrüßen; denn die Katechismen stehen durch Ursprung, Billigung und Gebrauch zu dem Lehramt der Kirche in besonders enger Beziehung, so daß man aus ihnen die Lehre der Kirche erkennen kann, sowohl der verbindlichen Glaubenswahrheiten, als auch der theologischen sicheren oder wenigstens allgemein angenommenen Sätze. Aus den vielen Katechismen, die z. T. in zahlreichen Auflagen seit 1550 im deutschen Sprachgebiet erschienen sind, hat S. einen erheblichen Teil ausgewählt, um so darzutun, wie das Verhältnis von Tradition und Heiliger Schrift darin ausgesprochen ist. Danach wurde die Tradition auch als übergeordneter Begriff zuweilen verstanden, in der Regel wurden die beiden nebeneinandergestellt, weil im Kampf wider den Protestantismus das notwendig erschien. S. hat durch seine fleißige Untersuchung um ein aktuelles Problem sich besonderes Verdienst erworben. Denn theologisch genügt es nicht, wenn man die „Zweiquellentheorie“ beiseite schiebt, sei es zugunsten der Heiligen Schrift, sei es zugunsten der außerbiblischen Tradition, die nicht den Vorzug der Heiligen Schrift hat, inspiriert zu sein, sei es zugunsten eines übergreifenden Begriffes, wie Wort Gottes, Evangelium, Kirche des lebendigen Wortes oder dergleichen. Auf die Problematik des Begriffes „Quelle“ braucht hier nicht eingegangen zu werden.

Ignaz Backes

Van der Horst, Fidels OFMCap: Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1963, 348 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien VII, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Lw. 22,50 DM.

Der niederländische Kapuziner Fidels van der Horst legt eine bedeutsame ekklesiologische Arbeit vor, die aus einer Münchener Dissertation hervorgegangen ist. Er untersucht darin die ersten zehn Kapitel des Kirchenschemas auf dem I. Vatikanischen Konzil („Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi“), indem er den Inhalt systematisch darlegt, die geschichtlichen Hintergründe aufzeigt und den Charakter des Schemas kennzeichnet. Nach zwei einführenden Kapiteln über die ekklesiologischen Themen in den Konzilsgutachten und über die Geschichte des Konzilsschemas über die Kirche erörtert er, dem Aufbau des Schemas entsprechend, Wesen (Mystischer Leib Christi; vollkommene und übernatürliche Gesellschaft), Eigenschaften (Sichtbarkeit, Einheit, Notwendigkeit, Indefektibilität und Unfehlbarkeit) und Gewalt der Kirche. Er berücksichtigt

dabei auch die erste Stellungnahme der Konzilsväter und das von Kleutgen an Hand der Väterkritik verfaßte neue Schema über die Kirche.

Die Idee des corpus Christi mysticum, die, wie Verf. mit Recht bemerkt, in der katholischen Theologie nie ganz verlorengegangen ist, nimmt im Schema eine führende Stellung ein. Aber die Beurteilung dieser Umschreibung der Kirche durch die Konzilsväter war eher negativ als positiv. Beachtlich ist, was das Schema über den trinitarischen Ursprung der Kirche und über die Heilsmöglichkeit der Andersgläubigen sagt. Weiterhin ist bemerkenswert, daß die Konzilstheologen keineswegs eine einseitige Auffassung der kirchlichen Unfehlbarkeit vertraten, als ob diese sich nur auf die Person des Papstes beschränke und der Bischof von Rom der einzige Träger der Unfehlbarkeit sei. Ursprünglich war auch ein eigenes Kapitel über die hierarchischen Amtsträger geplant. Beachtung verdient, daß nach Kleutgen die Bischöfe auch für die Gesamtkirche, zusammen mit dem Papst, mitverantwortlich sind.

Das Schema verrät den Einfluß der nachtridentinischen Theologie und der neuen Ideen Möhlers und der Römischen Schule (Perrone, Passaglia, Schrader). Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Schrader hatte schon H. Schauf mit dem Kirchenschema des I. Vatikanischen Konzils verglichen.

Die Arbeit ist stark historisch ausgerichtet. Bei der Charakterisierung der nachtridentinischen Theologie wird vor allem die Kirchenlehre von Bellarmin und Suarez hervorgehoben. Aber der Verf. weist auch kurz hin auf den bedeutenden Kontroverstheologen Thomas Stapleton († 1598). Dieser wurde gerade im 19. Jahrhundert sehr geschätzt, z. B. von Döllinger, Perrone, Franzelin und besonders von M. J. Scheeben. Ergänzend sei vermerkt, daß Stapleton den tiefsten Grund (causa nobilissima) für die Sichtbarkeit der Kirche in der Menschwerdung und Verherrlichung Christi sieht, daß er die Indefektibilität der Kirche von Christus und dem Heiligen Geiste her begründet und daß er die Unfehlbarkeit eng mit der Unvergänglichkeit der Kirche verbindet.

Mit dieser sich durch Gewissenhaftigkeit, Besonnenheit und Geschick auszeichnenden Arbeit, die nicht nur historisch interessant, sondern auch äußerst aktuell ist, hat Verf. der theologischen Wissenschaft in der Zeit des II. Vatikanischen Konzils einen wertvollen Dienst geleistet.

H. Schützel, Nonnenwerth

Böhm, Anton: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1961. 439 S. Lw. 34,80 DM.

Die Spannweite des Sammelbandes (Mitarbeiter sind: K. Rahner, W. Warnach, Siewerth, Dolch, Strolz, Wendland, G. E. Kafka, Schöllgen, von der Heydt, Briefs, Dahm, Vereno, A. Böhm) liegt nicht einmal so sehr in der Vielzahl der kritisch durchleuchteten Geisteshaltungen, sondern in der Verschiedenheit der Art der Auseinandersetzung. Man findet alle Art von Polemik, von der scharfsinnigen Disputation mit einzelnen Denkern über kultur- und geistesgeschichtliche Analysen bis zum temperamentvollen und schonungslosen Angriff. Damit ist zugleich etwas vom Wert und von der Grenze des Buches gesagt. Wertvoll ist es, sofern es einen lebendigen Einblick in das Ringen des christlichen Denkens gibt. Die Grenze liegt darin, daß die Einheit des Buches verhältnismäßig locker ist. So kann man das Buch zur Anregung sehr empfehlen, die Auswertung dagegen ist schwieriger.

Nach Rahners Bestimmung der Häresie wäre der Titel des Buches eigentlich richtiger: Irrtümer unserer Zeit, denn die angegriffenen Geisteshaltungen stehen zum größten Teil ganz außerhalb des christlichen Raumes.

W. Breuning, Trier

Eder, Peter: Sühne. Eine theologische Untersuchung. — Wien-Freiburg-Basel: Herder-Verl. 1962. XIX, 261 S. kart. 17,— DM.

Die Monographie will eine umfassende Theologie der Sühne bieten, sowohl dogmatisch als auch pastoraltheologisch und asketisch. Der Sühnebegriff wird dogmatisch mehr von der Gnadenlehre her gesehen, ohne daß indes die soteriologischen Grundlagen übersehen wären. Primär geht es jedoch um die Sühne, welche die Begnadeten mit und durch Christus leisten. Der Verf. geht von den scholastischen Positionen aus, Biblische und moderne Neuansätze sind eingebaut. Mitunter scheint die Harmonisierungstendenz überzogen. Wenn z. B. S. 171 dem Sich-Einschließen in alle Messen ein theologisch positiver Sinn zugebilligt wird, so dürften doch auch die Gefahren dieser Vorstellung nicht einfach verschwiegen werden. Die Grenze der mit Aufgeschlossenheit, Wärme und seelsorglicher Verantwortung geschriebenen Arbeit scheint mit im Mangel — schon seit der Scholastik — einer wirklichen Theologie von der Gerechtigkeit Gottes zu liegen. Liegt hier nicht ein Grund, daß wir in den Satisfaktionen immer wieder so leicht in juristische Konstruktionen abgleiten, die dem umfassenden Sinn der Gerechtigkeit Gottes in der Schrift nicht genügend nahe kommen?

W. Breuning, Trier

Blondel, Maurice: Geschichte und Dogma. Mit Einführungen v. J. B. Metz u. R. Maré. Aus dem Französ. übers. v. A. Schlette. — Mainz: Grünewald-Verl. 1963. 100 S. kart. 7,50 DM.

Die Aktualität, die Blondels vor 60 Jahren entstandene, jetzt ins Deutsche übersetzte Schrift in unserem eigenen geistigen Ringen besitzt, läßt sich vielleicht einprägsam durch einen Satz aus dem Werkchen selbst belegen: „Eine Auffassung, welche die Wissenschaften zusammenhanglos nebeneinander stehen läßt, ohne ihnen Autonomie zubilligen zu können, muß daher durch eine Lehre ersetzt werden, die ihnen um so eher Autonomie gewährt, als sie ihnen niemals die Vereinzelung gestattet.“ Hier, in der kleinen Schrift, wird wirklich um eine Grundlage für die heute inzwischen allgemein geforderte Begegnung von Welt und Kirche gerungen, die vom Grunddogma der Inkarnation her dem natürlichen und übernatürlichen Bereich je in seiner Art gerecht zu werden versucht. Die beiden Einführungen von Metz und Maré dienen sowohl dem aktuellen als auch dem historischen Verständnis.

W. Breuning, Trier

Lamirande, Emilen OMI: Gemeinschaft der Heiligen. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 142 S. (Der Christ in der Welt, V. R., 11. Bd.) kart. 4,50 DM.

Nach einer informativen dogmen- und theologiegeschichtlichen Übersicht und einer Konfrontierung der katholischen Lehre mit den nichtkatholischen Auffassungen sowie den wichtigsten Zeugnissen des Lehramtes wird das Problem zunächst in die großen Linien der trinitarischen und ekklesiologischen Theologie sowie der Gnadenlehre eingeordnet. Den Schluß bilden Fragen über die Möglichkeiten gegenseitiger Einwirkung innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen.

Von der personeigenen Wirkung der Sendung des Heiligen Geistes (S. 68) bleibt doch eigentlich wieder nur eine Appropriation übrig. Sosehr die Werke Gottes (in effizienter Kausalität) nach außen der Trinität gemeinsam sind, geht es hier doch zunächst einmal um die Mitteilung der Person des Heiligen Geistes als dieser Person.

W. Breuning, Trier

Lebrecht, L.-J.: Verantwortlich für die Welt. Der Aufstieg der Menschheit und die Christen. — Graz-Wien-Köln: Styria-Verl. 1963. 261 S. Lw. 12,80 DM.

Das lebendig und anschaulich geschriebene Buch, das aber aus tiefer, stark biblisch fundierter christlicher Spiritualität schöpft, gehört zu jenem literarischen Genus, das unmittelbar seelsorglich durch das Buch ansprechen und zusprechen will. Diese durchaus nicht leichte Aufgabe scheint hier gelöst. Es ist nüchtern, ohne empfindungsarm zu sein. Es bezieht all die Tatsachen mit ein, die die moderne Welt bestimmen, will aber letztlich das christliche Gewissen in seiner Verantwortung dieser Welt gegenüber schärfen. Es bejaht — enthusiastisch sogar — den Fortschritt, bekämpft aber wirksam die vielfältigen innerweltlichen Eschatologien durch eine christozentrische Sicht der gesamten Wirklichkeit. Dabei liegt auf dem Werk Christi, seinem freiwilligen Opfer, ein so starker Akzent, daß die Gefahr einer Einordnung Christi in ein übergeordnetes evolutionistisches Schema gar nicht erst aufkommt. Das Buch wäre vor allem für viele junge Christen zu empfehlen.

W. Breuning, Trier

Van der Meer, F.: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. — Freiburg: Herder-Verl. 1963. 382 S. (Herder-Bücherei, 145/146). Kart. 4,80 DM.

In großer Prägnanz, dennoch verständlich und in einer edlen, dem Gegenstand angemessenen Sprache wird hier eine Gesamtdarstellung der Glaubenslehre geboten, die sich an das Apostolische Glaubensbekenntnis anlehnt, aus der Tradition schöpft und deutlich von lebendigen Strömungen in der gegenwärtigen Theologie inspiriert ist. Das Buch eignet sich u. a. auch zur Information über den katholischen Glauben für Nicht-Katholiken.

W. Breuning, Trier

Crespy, Georges: Das theologische Denken Teilhard de Chardins. — Stuttgart: Schwabenverl. 1963. 343 S. Lw. 14,80 DM.

Innerhalb der vielfältigen Teilhard-Literatur darf das Werk des evang.-reformierten Theologieprofessors Cr. gewiß einen besonderen Rang beanspruchen, nicht nur wegen seiner abwägenden Gründlichkeit bei aller menschlichen Wärme, mit der es geschrieben ist, sondern weil es das Denken Teilhards in einer Weise mit der christlich-theologischen Tradition konfrontiert, daß der Leser nicht nur ein neues Verständnis für Teilhard gewinnt, sondern auch für die Gegenwartsaufgabe der Theologie. So ist das Buch mehr geworden als ein Werk über Teilhard. In eigenschöpferischer Auseinandersetzung mit dem Phänomen Teilhard ist ein Werk entstanden, das im besten Sinn Theologie der Gegenwart genannt werden kann. Besonders erfreulich ist, daß Cr. zwar deutlich von den Voraussetzungen reformierter Theologie herkommt, daß es dabei aber nicht zu einer Kontroverse zwischen katholischer und evangelischer Denkform gekommen ist, sondern zu einer von beiden Seiten her vertretbaren Aussage.

W. Breuning, Trier

Klein, Laurentius — Meinhold, Peter: Über Wesen und Gestalt der Kirche. Ein katholisch-evangelischer Briefwechsel. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 124 S. (Herder-Bücherei, 160) kart. 2,50 DM.

Das Vorwort hebt eigens hervor, daß es sich um einen echten und nicht um einen literarisch fingierten Briefwechsel handle. Nun, auch ohne diese ausdrückliche Bestätigung hätte der Leser das erschlossen. Denn gerade die Verwobenheit theologischer Einsichten mit den Ereignissen der Konzilsvorbereitung und seines ersten Abschnitts geben dem Briefwechsel seine Frische und Unmittelbarkeit. Es zeigt sich, wie viel bei der ökumenischen Begegnung auch für die Erfassung und Auseinandersetzung wissenschaftlich theologischer Standpunkte von der brüderlich-menschlichen Art des Entgegenkommens abhängt. So kann man den beiden Briefschreibern nur danken, daß sie ihr Briefgespräch einem weiteren ökumenisch engagierten Kreis zugänglich gemacht haben.

W. Breuning, Trier

Pfleger, Karl: Christlicher Aufschwung. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1963. 272 S. Lw. 13,80 DM.

Karl Pfleger hat eine Reihe von unnachahmlichen Vorzügen. Sein letztes, hier vorliegendes Buch bezeugt das wieder. Er zeigt auch darin seine Gabe, Intellekt und Herz zur Kongruenz bringen zu können. So kann er die tiefsten religiösen Fragen schlicht und lebendig behandeln, ohne bloß die Gemütsseite anzusprechen, andererseits überwindet er den müde resignierten Zug der existentialistisch angehauchten Intellektuellen. Man wünscht dem Buch, daß es vor allem in die Hand der vielfach skeptisch-gleichgültigen, jüngeren sog. Gebildeten-Generation gelangen möge. Die stilistisch-formalen Vorzüge dürften übrigens eine Annahme von der Seite erleichtern.

W. Breuning, Trier

Przywara, Erich: Schriften. Band I: Frühe religiöse Schriften. Band II: Religionsphilosophische Schriften. Band III: Analogia entis. Metaphysik. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1962. VII, 518 + VIII, 518 + 527 S. Lw. je Bd. 38,— DM.

Das Vorwort, das P. zur Neuauflage der „Analogia entis“ geschrieben hat, verrät, daß wir diese Neuauflage sowie die Sammlung früherer Schriften P.'s Hans Urs von Balthasar verdanken. Ein Wort des Dankes ist hier angebracht. P. gehört zwar zu den schöpferischen Denkern unserer Epoche. Er hat auch einen vielfach untergründigen Einfluß auf die Neuorientierung der Theologie ausgeübt, mitunter eher auf dem Umweg über andere Autoren, die sich mit ihm oder mit denen er sich auseinandergesetzt hat. Der Direkteinfluß blieb jedoch durchweg hinter der sachlichen Bedeutung zurück. Das ist sicher durch die Eigenwilligkeit P.'s mitbedingt, zu der es u. a. gehörte, den Zugang zu den teils überaus aktuellen Gedanken nicht leicht zu machen. Es handelt sich auch nicht um die greifbare Aktualität, in der die Zeitgenossen mit brennendem Herzen die Lösung ihrer Fragen erkennen, sondern um eine eigentümlich gedämpfte Aktualität, die durch die Spannweite bedingt ist, in der die eigenen Probleme in die wogende Dynamik geistiger Auseinandersetzung von Platon bis zu Heidegger aufgenommen sind. Die neue Zusammenfassung der frühen Schriften erleichtert den Zugang, besonders zu Teilen des Gesamtwerkes, die praktisch unzugänglich waren. Die Ankündigung einer Weiterführung kann nur begrüßt werden.

Im einzelnen enthält der 1. Band Betrachtungen über die Eucharistie, die Gleichnisse des Herrn, das Kirchenjahr, ferner Abhandlungen über die Liebe als den tragenden Grund des christlichen Seins, über die Verwandlung des Christen durch Gott und über die Ignazianische Frömmigkeit. Die Entstehungszeit liegt zwischen 1917 und 1925. Im 2. Band, der Schriften aus den Jahren 1922—27 enthält, steht das wissenschaftlich-denkerische Zentralproblem P.'s bereits im Mittelpunkt: die Analogia entis. Für P. ist sie nicht primär ein begriffliches Ableitungsprinzip, sondern ein existentieller Weg zum Deus semper maior. Der 3. Band bringt dann das systematische Hauptwerk, das den Titel „Analogia entis“ trägt. Ihm sind Aufsätze aus den Jahren 1939—59 beigelegt, die den Ansatz weiterführen.

Es ist zu wünschen, daß die Ausgabe der Schriften die Auseinandersetzung mit diesem produktiven christlichen Denker fördern möge.

W. Breuning, Trier

Beilagenhinweis

Die dieser Nummer beiliegenden Prospekte des Verlages Ferdinand Schöningh, 479 Paderborn, und des Paulinus-Verlages, 55 Trier, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

Meyer, Hanns: Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 154 S. Lw. 12,80 DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

- Barbian, Karl-Josef, SVD: Die altdeutschen Symbola. Beiträge zur Quellenfrage. — Steyl: Missionsdruckerei. 1964. 250 S., 1 Beilage. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 14) Kart. 29,80 DM.
- Eder, Matthias — Graf, Olaf — Kiechi Numazawa, Franz: Die Großreligionen des Fernen Ostens. — Aschaffenburg: Pattloch. 1964. 148 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrsg. v. J. Hirschmann. Reihe XVII, Bd. 7) Kart. 4,50 DM.
- Kühle, Heinrich: Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie. 2., veränderte und vermehrte Auflage. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. 111 S. Kart. 14,— DM.
- Otto, Stephan: Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit. Überlegungen zur dogmatischen Anthropologie. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. 122 S. Lw. 7,80 DM.
- Panikkar, Raymondo: Kultmysterium im Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie. — Freiburg-München: Alber-Verl. 1964. 231 S., kart. o. Pr.
- Rahner, Hugo: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. — Salzburg: Otto-Müller-Verl. 1964. 576 S., 39,50 DM.
- Rotter, Friedrich: Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus. Über religiöses Innenwerden, Glaubenserfahrung und das „Axiom“ der Theologie. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 134 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, IV. Reihe: Grundbegriffe des Glaubens, 3. Band) Kart. O. Pr.
- Schamoni, Wilhelm: Theologisches zum biologischen Weltbild. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. 132 S., Lw. 8,80 DM.
- Schillebeeckx, Eduard: Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson. Aus dem Holländ. übers. v. Hugo Zulauf. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 91 S., kart. 6,80 DM.
- Schlette, Heinz Robert: Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische und theologische Einführung. — Köln: Bachem-Verl. 1964. 80 S., kart. 4,20 DM.
- Schüpp, Guido: Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung. — München: Kösel-Verl. 1964. 291 S., Lw. 28,50 DM.
- Seckler, Max: Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas. — München: Kösel-Verl. 1964. 263 S., Lw. 28,— DM.
- Suenens, Kardinal Léon-Joseph: Apostolat und Mutterschaft Mariens. Das Versprechen der Legion Mariens im Lichte der kirchlichen Lehre. — Freiburg/Schweiz-Konstanz-München-Frankfurt: Kanisius-Verl. 1964. 220 S., brosch. 7,— DM.
- Taward, Georges H.: Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Aus dem Franz. übers. v. Ludwig Bläser. Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 242 S., Lw. 15,80 DM.
- Tresmontant, Claude: Die Vernunft des Glaubens. Die Herausforderung der Metaphysik durch die kirchliche Lehrverkündigung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 163 S. Lw. 13,80 DM.
- Volk, Hermann: Maria, Mutter der Glaubenden. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 46 S., kart. 4,50 DM.
- Winkhofer, Alois: Eucharistie als Osterfeier. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1964. 236 S., Lw. 14,80 DM.

KIRCHENRECHT

- Harenberg, Werner: Mischehe und Konzil. Chancen und Grenzen einer katholischen Reform. Ein dokumentarischer Bericht. — Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verl. 1964. 224 S., kart. 9,80 DM.
- Mörsdorf, Klaus: Kirchenrecht auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf. I. Band: Einleitung, Allgemeine Teil und Personenrecht. Elfte, verbesserte Auflage. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1964. XIV, 577 S. (Wissenschaftl. Handbibliothek. Eine Sammlung theol. Lehrbücher). Lw. 28,— DM, brosch. 24,— DM.
- De Naurois, Louis — Scheuermann, Audomar: Der Christ und die kirchliche Strafgewalt. — München: Hueber-Verl. 1964. 130 S. (Theol. Fragen heute, hrsg. v. M. Schmaus u. E. Gössmann, Bd. 4), kart. 5,80 DM.
- Wenner, Joseph: Reichskonkordat und Länderkonkordate. Mit Einleitung und Sachverzeichnis. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 122 S., brosch. 9,40 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — HOMILETIK — PASTORALSOZIOLOGIE

- Ancel, Alfred: Wege zum Bruder. Zeugnis, Grundlage und Forderung der Seelsorge von morgen. — Limburg: Lahn-Verl. 1964. 368 S. (Werdende Welt, Bd. 3) Kart. 19,80 DM.
- Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum, herausgegeben und mit Erklärungen versehen von Pater Dr. Peter Morant OFM Cap. Bd. 1: Advent bis Pfingsten. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 1280 S. (Herder-Bücherei, Sonderausgaben) Taschenbuchausg. mit Rückenverst. 19,80 DM, Plastikausg. 30,— DM, Lederausg. 40,— DM.
- Dreher, Bruno, Osterpredigten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 132 S. Geb. 7,20 DM.
- Fischer, Franz: Die soziale, demokratische und organisatorische Unterentwicklung der Kirche als die Hauptursache der großen Phasenverschiebung in ihrem Verhältnis zum Industriezeitalter und des damit verbundenen Verlustes der Jugend, der Intelligenz und der Massen. — Wien: Selbstverlag, Kreuzgasse 63. 64 S.
- Frör, Kurt: Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. — München: Kaiser-Verl. 1964. 2., durchgesehene Aufl. 397 S. Lw. 23,50 DM.
- Konrad, Joachim: Die evangelische Predigt. Grundsätze und Beispiele homiletischer Analysen, Vergleiche und Kritiken. — Bremen: Schünemann-Verl. 1963. 528 S. (Sammlung Dieterich, Bd. 236) Lw. 17,80 DM, kart. 12,80 DM (Studienausgabe).
- Metzger, Hartmut: Kriterien christlicher Predigt nach Sören Kierkegaard. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1964. 196 S. (Arbeiten z. Pastoraltheologie, Bd. 3) engl. brosch. 24,— DM.
- Weber, Leonhard M.: Ehenot — Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Heilsorge an Eheleuten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 167 S. Lw. 9,60 DM.

GEISTLICHES LEBEN

- Bro, Bernhard: Lerne beten. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1964. 144 S., Lw. o. Pr.
- Das Wagnis der Nachfolge. Mit Beiträgen von: Hans Urs von Balthasar, Dom Jean Leclercq OSB, Suso Frank OFM, Hans Albert Timmermann, Stephan Richter OFM, Robert Svoboda OSC herausg. v. Stephan Richter OFM. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 189 S. Lw. 11,80 DM.
- Frauen im Bannkreis Christi. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. Theodor Bogler OSB. — Maria Laach: Ars Liturgica. 1964. 96 S., kart. o. Pr.
- Görres, Ida Friederike: Der karierte Christ und andere Glossen und Beiträge. — Frankfurt a. Main: Knecht-Verl. 1964. 320 S., Lw. 19,80 DM.
- Johannes XXIII.: Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 480 S., 1 Titelbild, Lw. 26,80 DM.
- Kammermeier, Willibald: Fülle des Christseins. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1964. 272 S., Lw. 16,80 DM.
- Molinari, Paolo: Die Heiligen und ihre Verehrung. Mit einem Vorwort von Arcadio Kardinal Larraona, Präfekt der Heiligen Ritenkongregation. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 224 S., Lw. 28,50 DM.
- Picard, Paul: Jungfräulichkeit. Verkündigung und Zeugnis. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 80 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 18), brosch. 4,50 DM.
- Ranke-Heinemann, Uta: Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. — Essen: Driewer-Verl. 1964. 144 S., kart. 14,80 DM.
- Scherer, Alice: Kleine biblische Betrachtungen. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1964. 160 S., Taschenausgabe, Lw. 6,80 DM.
- Stenger, Hermann: Gefährdete Antwort. Psychologische Probleme des Ordensberufes. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 2. Aufl. 1964. 62 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 6), brosch. 2,80 DM.

VERSCHIEDENES

- Arm und Reich in der Urkirche. Herausg. v. Adalbert Hamman OFM und Stephan Richter OFM. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 292 S. Lw. 19,80 DM.
- Emmerich, Adolf — Dörsam, Leni: Lateinamerika, Hölle oder Hoffnung? Briefe eines unbekannten Strelters Christi aus Brasilien. — Wiesbaden: Credo-Verl. 1964. 151 S. Kart. 11,50 DM.
- De Haes, Paul: Schöpfung als Hellsmyterium. Aus dem Niederländischen übers. v. Hugo Zulauf. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 284 S. Lw. 21,80 DM.
- Jahrbuch des Christen. Mit Texten der Weltliteratur, ausgewählt von Otto Karrer. — München: Ars-Sacra-Verl. o. J. 408 S., geb. 16,80 DM.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite Auflage. Hrsg. v. Joseph Höfer und Karl Rahner. Neunter Band: Rom bis Tetzl. — Freiburg: Herder-Verl. 1964. 12 S., 1384 Sp., 7 Kartenseiten, 3 Bildtafeln, 1 Darstellung semit. Schriften. Lw. 92,— DM, Halbl. 102,— DM.
- Nonnenmacher, G.: Christliche Sinnbilder. Neue Entwürfe. Mit einer Abhandlung von Richard Wisser. — München: Callwey-Verl. 1964. 92 S., 100 Abb., geb. 19,50 DM.

FRANZ XAVER SEPPELT / GEORG SCHWAIGER

GESCHICHTE DER PÄPSTE

VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUR GEGENWART

572 Seiten. 68 Bildtafeln. Leinen DM 44.-

Diese »Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart« fußt auf der einbändigen »Papstgeschichte« von Franz Xaver Seppelt, die zuletzt im Jahre 1949 in fünfter Auflage erschienen war. Seppelts Schüler und Mitarbeiter Georg Schwaiger hat nun, acht Jahre nach Seppelts Tod, die Darstellung bis zu dem Pontifikat Pauls VI. fortgeführt und im übrigen eine so gründliche Bearbeitung vorgenommen, daß das Buch auf weite Strecken als neu geschrieben zu betrachten ist. Die Fortführung der »Geschichte der Päpste« bis in unsere Zeit herein hat, auch für den älteren Teil, insbesondere für das 19. Jahrhundert, neue Perspektiven eröffnet. Höchst aufschlußreich schildert Schwaiger die Geschichte des Papsttums im 19. und 20. Jahrhundert, über die bisher nur wenige kritische Darstellungen vorliegen: die Haltung feindseliger Abwehr unter Gregor XVI. und Pius IX., die allmähliche Anbahnung einer echten Weltoffenheit unter Leo XIII., die gewaltigen, vielfach unglücklichen Bemühungen der Päpste des frühen 20. Jahrhunderts, die Tragik des heute so viel diskutierten Pontifikats Pius' XII. und schließlich den erstaunlichen, aber nicht unvorbereiteten Umbruch in der Kirche und im Verhältnis der Kirche zur Welt seit Johannes XXIII. So ist diese umfassende Geschichte der Päpste auf den gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Forschung gebracht, dabei die Vorzüge der früheren Ausgabe bewahrend eine aufschlußreiche Dokumentation für jeden Gebildeten, gleichviel welcher Konfession.

KÜSEL-VERLAG MÜNCHEN

**Wichtig für die Neugestaltung
des Gottesdienstes**

Singendes Gottesvolk

Gesänge zu Wortgottesdienst
und Eucharistiefeier

Herausgegeben

von Nikolaus Föhr und Hans Sabel

Mit einem Geleitwort von Balthasar Fischer

149 Seiten, 8°, Pappband

11,80 DM, 84,95 öS., 13,90 sFr.

Das in der Zusammenarbeit von Theologen, Musikpädagogen und Kirchenmusikern entstandene Buch stellt im Sinne der Konzilsforderungen muttersprachliche liturgische oder liturgienahе Gesänge für das ganze Kirchenjahr bereit. Angelehnt an das Trierer Diözesangesangsbuch bietet es vorwiegend Gesänge, die heute Allgemeingut sind. Deshalb kann das Buch in allen deutschsprachigen Diözesen verwendet werden. Die Einführung gibt praktische Hinweise für die sofortige Benutzung. Die verschiedenen Inhaltsverzeichnisse (alphabetisch, nach dem Kirchenjahr und nach Stichworten) dienen der schnellen Information.

Singendes Gottesvolk

Gemeindeheft

80 Seiten, 8°, geheftet

2,80 DM, 20,15 öS., 3,40 sFr.

Mengenpreis: ab 10 Stück je ca. 2,50 DM,
18,- öS., 3,- sFr.

Das Heft enthält alle Gesänge, die von der Gemeinde gesungen werden.

Singendes Gottesvolk

Schallplatte (in Vorbereitung)

Ausführende:

Die Sängerknaben der Abtei Tholey (Saar)
und das Bischöfliche Priesterseminar Trier.

25 cm Ø, 33 Upm.

Ca. 16,80 DM, 120,95 öS., 19,50 sFr.

Die in Vorbereitung befindliche Schallplatte ist als Beispielsammlung gedacht, um das Zusammenwirken von Schola und Gemeinde zu verdeutlichen.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Fritz Tillmann

Die sonntäglichen Evangelien



Neu bearbeitet von Paul Goedeke
Patmos-Verlag Düsseldorf

736 Seiten, Leinenband 44,- DM
Soeben erschienen

Die selbst nach 50 Jahren immer noch anhaltende Nachfrage nach dem klassischen exegetisch-homiletischen Werk von Fritz Tillmann hat den Patmos-Verlag bestimmt, die „Sonntageevangelien“ in neuer Auflage vorzulegen. Ein besonderer Vorzug des Werkes, nämlich seine Zeitnähe, verpflichtete den Verlag jedoch, die neue Auflage von einem erfahrenen Seelsorger, Paul Goedeke, geistlicher Oberstudienrat in Mülheim/Ruhr, bearbeiten zu lassen. Der Bearbeiter hat sich zur Pflicht gemacht, die Substanz des Werkes unangetastet zu lassen und nur da, wo vor allem im Bereich der bibeltheologischen Erkenntnisse neue Perspektiven aufgetreten sind, diese dem Originaltext behutsam anzupassen. Von dem Bearbeiter ganz neu verfaßt, fügt sich an jede Erläuterung ein thematischer Überblick über die Hauptmotive der Perikope, der als wertvolle Predigthilfe Dienste leisten kann.

Patmos

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

Lateinisch — Deutsch

Vollständige Texte mit den Anmerkungen und Quellenhinweisen der Originalfassungen des Konzils

Mit Schreibrand für Elgennotizen

Jeder Band 8° in glanzfolienkaschiertem Pappband

Ein Höchstmaß an Authentizität erwartet jeder Benutzer von einer Textausgabe, die den Anspruch erhebt, Dokumentation zu sein, erst recht aber, wenn es sich um die höchst wichtigen und weitreichenden Entscheidungen des Ökumenischen Konzils handelt.

Dem vielfach geäußerten Wunsch nach einer zuverlässigen, handlichen und preiswerten Ausgabe der Konzilsdokumente wird unsere Reihe gerecht. Sie entspricht den Erfordernissen der theologischen Forschung und des theologischen Studiums. Sie dient der Verkündung und der Katechese. Die religiöse Erwachsenenbildung wird aus ihr viel Nutzen ziehen. Und nicht zuletzt: dank ihres Buchformats kann sie jeder Bibliothek einverleibt werden.

Bekannte Theologen schreiben zu jeder Konzilsverkündigung knapp gefaßte, die Absichten der Konzilsväter erläuternde Einleitungen.

Band I

Constitutio dogmatica de Ecclesia

Dogmatische Konstitution über die Kirche. Mit Nachtrag.

Einleitung von Professor Wilhelm Breuning

Ca. 255 Seiten. Ca. 9,80 DM, 70,55 öS., 11,65 sFr.

Band II

Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis

Dekret über die katholischen Ostkirchen

Einleitung von Alfons M. Mitnacht

Decretum de Oecumenismo

Dekret über den Ökumenismus

Einleitung von Professor Wilhelm Bartz

Decretum de instrumentis communicationis socialis

Dekret über die publizistischen Mittel

Einleitung von Ignaz Keßler

Ca. 160 Seiten. Ca. 7,80 DM, 56,15 öS., 9,40 sFr.

Die Reihe wird fortgesetzt.

PAULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 2938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Postfach 64
In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei
Spezialhaus für naturreine Weine
der Mittelmosel

Im Juni erscheint:

Altar-Missale deutsch-lateinisch

in drei Teilbänden

- Band 1: Advent bis Fastenbeginn
Band 2: Fastenbeginn bis Dreifaltigkeitssonntag
Band 3: Dreifaltigkeitssonntag bis Advent
Band 3 erscheint zuerst im Format Großquart (21,6 × 30,5 cm) in Kunstleder.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

55 Trier-Hauptmarkt

Fernruf 7 44 92

**Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**

Paul Wolff

Denken im Glauben

Reden und Aufsätze

142 Seiten, kart. 7,80 DM

„Das Sinnen um den Menschen, wie es Pascal, Newman, Nietzsche, Scheler in ihren Zeiten und in ihren Formen, im Widerspruch zu ihrer Zeit und in Einheit oder Zwiesprache zum Glauben äußerten, finden durch Paul Wolff für die Gegenwart neues Aufleuchten und Durchdenken, ermunterndes Wecken und erfrischende Belebung.“

PAULINUS-VERLAG TRIER

10/11-12
Ve
HEFT 3
Bibliotheca
MAI/JUNI 1965
74. JAHRGANG PASTOR BONUS
JUNI 1965

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

INHALT

AUFSÄTZE

<i>Wilhelm Breuning, Trier</i>	
Die Eucharistie in Dogma und Kerygma	129 - 150
<i>Heinrich Schipperges, Heidelberg</i>	
Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen	151 - 165
<i>Wilhelm Dupré, Wien</i>	
Die Ehe zwischen Alpha und Omega	
Gedanken zum Wesen der Ehe im Weltbild von P. Teilhard de Chardin	166 - 176

KLEINERE BEITRÄGE

<i>Hubert Jedin, Bonn</i>	
Zur Theologie des Episkopates vom Tridentinum bis zum Vaticanum I	176 - 181

BESPRECHUNGEN

Liturgiewissenschaft, Dogmatik, Soziologie - Missionswissenschaft, Verschiedenes	181 - 192
--	-----------

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 19,80 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3,60 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Eucharistie in Dogma und Kerygma*

Von Prof. Wilhelm Breuning, Trier

Wir erleben auf vielen Gebieten der Theologie neue Versuche. Beobachten von außen könnte es so scheinen, als ob der Versuch einer neuen Sicht heute schon allein um seiner selbst willen als etwas Erstrebenswertes angesehen würde. Aber die Theologie spiegelt mit ihren Versuchen wohl einen Zustand wider, der für die Kirche unserer Tage ganz allgemein gilt. Gewiß gibt es auch da mancherorts Neuerungssucht. Aber das eigentlich Erregende an dem kirchengeschichtlichen Prozeß, den wir miterleben, ist doch, daß das Neue aus dem konservativen Wesen der Kirche selbst aufbricht, daß es also nicht Neuerung, sondern Erneuerung ist. Auch die Eucharistielehre ist in diesen Prozeß mithineingezogen¹. Die Rechtfertigung der Gedanken, die hier vorgelegt werden sollen, wird also darin bestehen, ob sie dazu beitragen, dem Ziel einer so verstandenen Erneuerung zu dienen.

Hinsichtlich der Lehre von der Eucharistie muß der Dogmatiker dankbaren Herzens feststellen, daß er nicht nur auf seine Spekulation angewiesen ist, sondern daß ein Großteil der eucharistischen Neubesinnung aus einer erneuerten Feier der Eucharistie herkommt. Für die Theologie gilt also, daß sie am Leben der Kirche selbst letztlich das ablesen kann, was sie an wesentlichen Aussagen über die Eucharistie vorzutragen hat.

Von einer solchen Einbeziehung der Kirche her scheint mir für unsere Überlegungen folgende Gliederung sachgerecht zu sein:

I. Was ist die Eucharistie von der Intention Christi her gesehen? Dabei wird es uns darauf ankommen, nicht nur Einzelbeziehungen aufzudecken, sondern die Identität des Christismysteriums mit dem ekklesiologisch verstandenen eucharistischen Mysterium.

* Die folgenden Gedanken geben den Text eines Referates wieder, das während der eucharistisch-katechetischen Werkwoche des Bistums Trier vom 8.—11. Februar 1965 gehalten wurde.

¹ Neue umfassende Untersuchungen legt Johannes Betz vor: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. I, 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg 1955. II, 1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT. Freiburg ²1965. — Für weitere Literatur sei nur auf die Artikel desselben Verfassers: „Eucharistie“, „Meßopfer“ in *LTThK.* hingewiesen. Ferner seinen Artikel „Eucharistie“ in: *Handbuch theol. Grundbegriffe I* (hrsg. v. Heinr. Fries, München 1962) 336—355. Das darin genannte Buch von Max Thurian liegt mittlerweile auch in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?“ (Mainz 1963) vor.

II. Wie realisiert sich in der Kirche die Intention Christi? Dabei wird die Eucharistiefeier als Gedächtnis im Mittelpunkt stehen.

III. Wie spricht sich das Geheimnis Christi in der sakramentalen Struktur der Eucharistie aus? Diesen Teil werden wir aber nicht erschöpfend behandeln können, sondern nur in einigen Hinweisen, die das Ganze konkretisieren und verständlicher machen sollen.

I. *Die Eucharistie in ihrem Gehalt von Christus her gesehen*

Theologische Bemühung und kirchliche Verkündigung haben den Hauptakzent bei der Eucharistielehre darauf gesetzt, die Identität von Christus und Eucharistie herauszustellen. Darauf liefen eigentlich die Eucharistiekontroversen hinaus. Aber diese Identität ist nicht mit der Aussage der Realpräsenz oder der Transsubstantiation erschöpft. In diesen dogmatischen Aussagen sind die ontischen Voraussetzungen der Identität von Eucharistie und Christus ausgesprochen, aber es kommt in diesen Aussagen noch nicht zum Ausdruck, wieso und wie wir Christus als lebendiger Person in der Eucharistie begegnen. Wenn wir also die Identität von Christus und Eucharistie betonen, dann genügen nicht die ontischen Aussagen über seine Realpräsenz, sondern dann müssen wir aufzeigen, wie Christus uns in der Eucharistie gegeben ist.

Gerade dazu finden wir Aussagen im NT, die auch an theologischer Tiefe von der späteren Spekulation über die Eucharistie nicht übertroffen sind. Der Christus des Johannesevangeliums beschreibt das Verhältnis, das zwischen ihm und der Eucharistie besteht, folgendermaßen: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt².“

Das Fleisch Christi für das Leben der Welt ist der am Kreuz hingeebene Leib, es ist das vollzogene Heilseignis „Christus“. Somit könnte man sagen: Die Eucharistie ist die verdichtete Zusammenfassung Christi für seine Kirche, bis er wiederkommt. Es geht hier also — anders ausgedrückt — darum, daß in der Eucharistie der ganze Christus der Kirche zugeeignet werden soll. Der ganze Christus: damit meine ich im Grunde alles, was Jesus war, ist — und (in gewisser Hinsicht auch:) was er sein wird, mitsamt allem, was er als Erlöser tat, tut und tun wird. Die Eucharistie ist dieser ganze Christus — für uns.

Dieser Aspekt des „Für uns“ kommt aber bei der Eucharistie nicht zu einem Christus hinzu, der von sich aus zunächst etwas anderes wäre als der Heiland für uns, sondern dieses „Für uns“ bringt alles, was Christus war und als Erlöser tat, selbst zunächst einmal auf die kürzeste Formel. Denn in der Fülle der Zeit ist Gottes Sohn „für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen“, er hat Fleisch an-

² Joh. 6, 51c.

genommen, um bei uns Gottes lebendiges heiliges Zelt³ und somit Gottes erlösende Gegenwart zu sein, „er ist für unsere Sünden gestorben“⁴ und „er wurde auferweckt unserer Rechtfertigung wegen“⁵.

Dann ist also die Eucharistie der Weg, auf dem dieser innerste Grundzug sowohl des geschichtlichen als auch des verherrlichten Lebens Jesu, dieses „Für uns“, in der gegenwärtigen Zeit der Kirche zu uns kommt. In der Tat gäbe es eine solche Mitteilungsmöglichkeit, wie sie die Eucharistie ist, nicht, wenn Christus nicht seinem innersten Wesen nach der Christus für uns wäre. Andererseits ist aber die Eucharistie nicht nur Abbild (auch dann, wenn man sie als wirklichkeitsgefülltes, also realpraesentisches Abbild sieht) für das, was Christi Leben war, sondern in diesem Für-uns-Sein Christi hat sie selbst eine eigene, heilsgeschichtlich unvertretbare Funktion. Ich sage nicht: „Eine selbständige“, sondern: „Eine eigene“, denn die Eigenbedeutung der Eucharistie wurzelt ganz und gar in der Kreuzeshingabe. Aber gerade in der Zueignung dieser Kreuzeshingabe für uns hat sie ihre unvertretbare Funktion⁶. Dem „Für uns“ des Todes Christi würde etwas fehlen, wenn es nicht diese Dimension der Zueignung hätte, die Christus in der Eucharistie gefunden hat.

Was hier zunächst in stark zusammengedrängter Form von Joh. 6, 51 her gesagt wurde, soll an Hand der biblischen Einsetzungsberichte anschaulicher gemacht werden.

Beide Gruppen der Abendmahlsberichte, die lukanisch-paulinische und die markinisch-matthaeische, heben den Aspekt des „Für uns“ klar hervor. Eine stärkere Betonung hat es in der lukanisch-paulinischen Überlieferung insofern, als es dort sowohl beim Brothandlungswort als auch beim Kelchwort seinen Platz hat, während die andere Überlieferung es nur beim Kelchwort anführt. Die lukanisch-paulinische Überlieferung dürfte uns mit großer Wahrscheinlichkeit die ursprünglichere und den Worten Christi entsprechendere Form bieten⁷. Es sei im Vorbeigehen

³ Vgl. Joh. 1, 14.

⁴ 1 Kor. 15, 3.

⁵ Röm. 4, 25.

⁶ „Unvertretbar“ zunächst einmal für die Kirche als ganze und für ihre Glieder. Denn in der Zueignung des Todes Christi an Menschen außerhalb der Kirche kann dem Heilswillen Gottes keine Grenze gesetzt werden. Wie weit auch diese Zuteilung eine Beziehung zur Kirche und damit auch zur Eucharistie hat (— zumindest ist sie *in voto* eingeschlossen—), ist eine Frage, die hier nicht erörtert werden soll.

⁷ Vgl. Betz I, 1 S. 15–26; II, 1 S. 10–25 (passim). — Heinz Schürmann: Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20. NTA 20/4 (Münster 1955). — Anders dagegen Joachim Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen 1960 S. 160 f.

Die Wandlungsworte der römischen Messe hatten den Zusatz ursprünglich

auch auf die Variante hingewiesen, daß Markus und Matthaeus die Form „für (die) viele(n)“ aufweisen, während das „Für euch“ bei Paulus und Lukas hier wohl schon eine Adaptation der ursprünglichen Worte Christi für den liturgischen Gebrauch der Gemeinde darstellt⁸.

Dieses „Für euch“, bzw. „Für die Vielen“ weist zunächst auf die Hingabe von Leib und Blut am Kreuz. „Eine größere Liebe hat niemand als die, daß einer sein Leben für seine Freunde dahingibt⁹.“ Es ist keine unwiderruflichere und radikalere Hingabe denkbar als die Preisgabe des eigenen Lebens für andere — vorausgesetzt, daß ein Mensch sein Leben preisgibt, der die Fähigkeit hätte, mit den anderen — und darin für sie — auch zu leben. Daß nun der Tod Christi nicht die tragische Exekution ist, die einem zwar edlen und ungerecht verurteilten, aber doch gescheiterten Manne widerfuhr, sondern daß er der Heilstod für uns ist, wissen wir gerade aus den Worten Jesu beim Abendmahl¹⁰. Insofern ist das Abendmahl nicht nur eine Stiftungshandlung, die für immer das Gedächtnis des Todes Jesu in die Wiederholungsfeier der Kirche binden wollte, sondern die Stiftung des Abendmahles und die Art seines Vollzugs sind selbst eine der entscheidenden Heilstaten des Herrn¹¹. Durch die Einsetzung des Abendmahls hat der Herr unmißverständlich seinen Tod als Opfertod enthüllt. Aus keinem anderen Wort des Herrn wird das so unumstößlich deutlich wie aus den Abendmahlsworten, besonders wenn man sie mit der Handlung zusammensieht. In dieser enthüllenden Funktion könnte man den Abendmahlsworten den Charakter einer Präfation für das Kreuzesopfer, der in Worte gefaßten Todesweihe, zusprechen¹². Zugleich sind aber der für uns hingegebene Leib und das

auch bei der Brothandlung. Vgl. Jos. Andreas Jungmann: *Missarum Sollemnia*. Bd. II. Wien 1962, 239. Angesichts des stärkeren Akzents, der durch die eingeschränkte römisch-westliche Kommunionsspendung auf dem eucharistischen Brot liegt, ist es doppelt zu bedauern, daß der wichtige Deutezusatz hier ausgefallen ist.

⁸ Vgl. Betz II, 1 S. 10. 25.

⁹ Joh. 15, 12.

¹⁰ Deshalb hat auch die Anrufung „Durch die Einsetzung der heiligsten Eucharistie erlöse uns, o Herr“ in der Namen-Jesu-Litanei einen speziellen Sinn.

¹¹ Nicht ohne Grund verteidigt die Exegese gegenüber dem religionsgeschichtlichen Auflösungsversuch in der Bultmannschule mit Nachdruck gerade das feste geschichtliche Fundament der Abendmahlsworte. Vgl. den Artikel von Schürmann „Abendmahl“ mit weiterer Lit. in *LThK* I, 16—31. Dazu Betz II, 1 und Jeremias, *Abendmahlsworte*. Siehe auch Anton Vögtle: Art. „Jesus Christus“ *LThK* 5, 930. An den Abendmahlsworten hängt das Selbstverständnis Jesu wesentlich.

¹² Vgl. dazu die Theorie von Maurice de la Taille, wonach das Abendmahl die kultisch-rituelle oblatio des Kreuzesopfers ist (*Mysterium Fidei*, Paris 1931. Elucid. 9). Richtig an dieser Sicht scheint die Erkenntnis der unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Kreuz und Abendmahl zu einem Ganzen.

für uns vergossene Blut, wie sie uns im Abendmahlsgeschehen in Wort, Handlung und Gabe übereignet sind, wirklich die dichteste Zusammenfassung alles dessen, was in dem stundenlangen bewußten Sterben des Karfreitags geschehen ist.

Diese gedrängteste Zusammenfassung im Munde Jesu war für die Apostel nun nicht nur allgemein menschlich verständlich — so wie es jedem Menschen zunächst einmal unmittelbar einleuchtet, daß keine größere Liebe sein kann als die Liebe dessen, der sein Leben für seine Freunde gibt, sondern das Verständnis dieser kurzen Deutung des Todes Jesu aus seinem eigenen Mund war heilsgeschichtlich durch die Gestalt des Gottesknechtes vorbereitet. Die wenigen Worte Christi sind selbst wieder eine kürzeste Zusammenfassung der deuterisaianischen Stellen, die uns die geheimnisvolle Gestalt des Gottesknechtes vor Augen stellen. (Besonders Is. 52, 13—53, 12.) Die Exegese hat an den kurzen Deutsprüchen aus Jesu eigenem Mund — besonders in der lukanisch-paulinischen Überlieferungsform — nachweisen können, daß Jesus mit seinen Worten an dieses heilsgeschichtliche Modell anknüpfen will. Diesen Nachweis müssen wir hier einmal als gegeben voraussetzen¹³.

Die volle Würdigung dieser Gottesknechtlieder¹⁴ läßt zwei verborgene Richtungen in Abendmahl- und Kreuzgeschehen deutlicher hervortreten. Einmal nimmt der Gottesknecht sein sühnendes Martyrerleiden für die Vielen in liebendem Gehorsam gegen Gott an: Gott ist es selbst, der seinen Knecht in diese Situation hineinführt, um darin durch ihn das Heil seines Volkes zu wirken. Dieser Sendung in den Martyrertod antwortet der Gottesknecht in liebend-geduldigem Gehorsam. Die zweite Klärung durch den vollen Wortlaut der Gottesknechtlieder liegt darin, daß der Gottesknecht, seine Sendung und sein Leiden im Dienst des Bundes stehen. Der Gottesknecht ist nicht nur Baumeister, der durch sein Tun und Leiden den Bund zusammenfügt, aber dann noch letztlich außerhalb des von ihm errichteten Werkes bleibt, wie jeder Baumeister seinem Werk als anderer gegenübersteht. Der Gottesknecht ist, wenn ich im Bild bleiben soll, vielmehr selbst das tragende Fundament des Bundes. Sein gehorsames Eingehen in das von Gott verfügte Sühneleiden ist innerster Kern des Bundes selbst. (Vgl. Is. 42, 6 u. 49, 8: „Ich mache dich zum Bund des Volkes“.) Der Anschluß der Vielen an diesen Bund, welcher der Gottesknecht in seiner lebendigen Einmaligkeit selbst ist, geschieht aus eben der inneren machtvollen Dynamik, die aus der gehorsamen Hingabe des Gottesknechtes hervorquillt. Die gehorsame Hingabe des

¹³ Vgl. Schürmann, Einsetzungsbericht S. 98—100; Betz II, 1 S. 26—35; Jeremias, Abendmahlsworte S. 132—189.

¹⁴ Es handelt sich um Is. 42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9; 50, 13—53, 12. Besonders entscheidend ist das letzte Stück vom Martyrerleiden des Gottesknechtes.

Gottesknechtes ist mehr als bloßes vorbildliches Bundesverhalten. Ja, sie ist auch mehr als bloße Vorbedingung, die die Hindernisse für den Bund beseitigen soll, indem sie Gottes gerechten Zorn durch Sühneleiden besänftigt. Diese gehorsame und geduldig-liebende Hingabe des Gottesknechtes ist das lebendig-schlagende Herz des Neuen Bundes selbst. Der Bund hat ebensolange Bestand als dieses Herz lebendig schlägt. Man vergleiche unter diesem Blickwinkel Is. 49, 8: „Ich mache dich zum Bund des Volkes“¹⁵ mit Lk. 22, 20: „Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blute...“

Gerade wenn man die zusammenfassenden Worte Christi bei der Stiftung der Eucharistie so auseinanderfaltet, daß man sie einerseits an der realen Ausführung der Hingabe des Leibes und der Ausgießung des Blutes in den ewigkeitsschweren Stunden des Karfreitags mißt und daß man sie andererseits auf dem heilsgeschichtlichen Hintergrund der Gottesknechtprophetie zu ihrer vollen Aussagekraft entbindet, zeigen die Abendmahlsworte ihre zentrale Bedeutung für das Verständnis Jesu überhaupt.

Im Vorhergehenden ging es darum, daß das Abendmahl die Zueignung des Todes Christi ist. Wenn unsere Bestimmung am Anfang richtig war, die Eucharistie sei die verdichtete Zusammenfassung des ganzen Christus, so teilt sie uns nicht nur Jesu Tod mit, sondern auch Jesu Leben für uns. Hier müssen wir den soteriologischen Zusammenhang zwischen dem Tod und dem Leben des Herrn ins Auge fassen. Sein Tod war nicht der abrupte und gewaltmäßige Abbruch einer großen Sendung, als der er nach außen hin erscheint. Wenn ein Leben vollkommen in seinen Tod hineingesammelt war, dann ist es Jesu Leben. Das Rätselhafte an Jesus und an seiner Sendung findet seine Lösung ja erst vom Ende her. Die Evangelien sind — je in ihrer Eigenart — der schlagende Beweis für ein solches Verständnis Jesu von seinem Tod her, der allerdings nie von seiner Auferstehung isoliert werden kann. Jesu Tod sammelt also die Grundbewegung seines Lebens wie in einen Brennpunkt hinein. Die Auferstehung vollendet diese Sammlung, indem sie sie in die Ewigkeit Gottes hineinträgt und dort bewahrt. Aus dieser konzentrierenden Sammlung heraus ist die Eucharistie zu verstehen: In ihr ist Jesu Tod und Verherrlichung zusammengefaßt. Sie sammelt für uns den ganzen Gottesknecht, so wie er von Anfang an das Wort des Lebens¹⁶ und das lebendig-schlagende Herz des Neuen Bundes war. Das sechste Kapitel des Johannesevangeliums hat diesen Zusammenhang tief erfaßt, wenn es einerseits Jesus in seiner ganzen gottmenschlichen Wirklichkeit das personhafte Brot des Lebens sein läßt und andererseits schildert, wie wir uns das

¹⁵ Ähnlich Is. 42, 6.

¹⁶ Vgl. 1 Joh. 1, 2.

personhafte Brot darin aneignen: daß Christus uns sein Opferfleisch für unser und der Welt Leben zu essen gibt.

Aber dieses „Für-uns-Sein“ Christi hat noch eine weitere verborgene Dimension. Denn hat Jesu Leben nicht noch eine andere — und in gewisser Hinsicht dominierendere Richtung als die zu uns hin? Wenn die Abendmahlsberichte auch nur von der Hingabe für uns oder die Vielen sprechen, so besteht doch kein Zweifel, daß Christus in allem zuerst den Willen und die Sendung des Vaters erfüllen will und daß diese Richtung zum Vater die grundlegende und wesentliche für Jesu Leben ist. Wir brauchen das nicht an einzelnen Beispielen zu erläutern. Hier geht es uns mehr darum zu zeigen, daß es eigentlich nicht zwei verschiedene Richtungen in Christi Leben gibt, die seine Aufmerksamkeit doppeln oder aufteilen. Eins schließt hier das andere mit ein und eins wird durch das andere vollzogen. Indem Jesus im Opfer dem Vater vollkommen übereignet ist, gehört er uns und ist er der Heiland für uns. Indem Jesus für uns stirbt, vollzieht er umgekehrt gehorsam und liebend den Willen des Vaters. Gerade dieses Ineinander ist ein wesentlicher Aspekt des Opfers Christi, das sowohl Übereignung an den Vater als auch ebendarin Gabe für die Vielen ist. Wenn uns also Christus in der Eucharistie seinen hingegebenen Leib und sein vergossenes Blut reicht, dann reicht er den Leib, der dem Vater übereignet ist, und das Blut, das dem Vater dargebracht ist. Wenn wir das — eigentlich Selbstverständliche — richtig in unsere Eucharistiefrömmigkeit übersetzen, dann können bei der Feier der Eucharistie Opfer und Kommunion nicht auseinander, sondern nur ineinander begriffen werden. Jedes kann allein für sich und isoliert vom andern nicht adäquat erfaßt werden. (Daher ist die traditionelle Aufteilung des Eucharistietraktats „Eucharistie als Sakrament — Eucharistie als Opfer“ in einer erneuerten Dogmatik nicht mehr möglich.)

Mit unseren letzten Gedanken haben wir gezeigt, daß die Eucharistie nicht nur eine im engeren Sinn christologische Seite besitzt, sondern daß sie trinitätstheologisch verankert ist. Die Eucharistie als Übereignung Christi an den Vater und als die Heilsgabe des Vaters für uns schließt wesentlich auch den Heiligen Geist mit ein. In der Eucharistie geschieht das, was in Joh. 7, 38 f. für die Zeit der erfüllten messianischen Verherrlichung Christi verheißen ist: „Aus seinem (nämlich Jesu)¹⁷ Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen.“ Die Eucharistie ist deshalb die intime Zueignung des eigenen Herzschlags, weil Jesus selbst in seiner

¹⁷ Wir schließen uns damit der ältesten und heute von der Exegese als sachlich richtig erwiesenen Interpunktion und Deutung des Zusammenhangs Joh. 7, 37—39 an. Vgl. Hugo Rahner: *Flumina de ventre Jesu*. *Biblica* 22 (1941) 289—302. 367—403.

Erhöhung am Kreuz und der aus ihr hervorbrechenden Verherrlichung die offen sprudelnde Quelle des Geistes geworden ist. Weil die Eucharistie das innerste Leben des Herrn mitteilt, schenkt sie auch den Heiligen Geist. Umgekehrt gilt aber auch: Nur deshalb kann die Eucharistie Christus so innerlich mitteilen, weil er durch die Eucharistie im Heiligen Geist zu uns kommt. Realität — nämlich Übereignung des ganzen und wirklichen Christus an uns, so wie er dem Vater hingegeben ist — kann die Eucharistie nur sein, weil sie teilhat an dem heilsgeschichtlichen Vorgang, der die Kirche ins Leben ruft: der Sendung des Heiligen Geistes. Wenn wir in diesem Sinn wieder mit der älteren Theologie von „Geistkommunion“ sprechen, dann ist das also keine Abschwächung ihres realen Gehaltes, sondern umgekehrt erst die Erklärung und die Ermöglichung der Realität¹⁸. Die Funktion des Heiligen Geistes dürfte in keiner Eucharistieverkündigung fehlen.

Wenn wir den ersten Teil zusammenfassen, läßt sich folgendes sagen: Schon in der Grammatik ist der Sinn der Präposition „Für“ vielschichtig¹⁹: „Für“ kann heißen „an Stelle eines andern“, aber auch „im Interesse eines andern, zu seinen Gunsten, zu seinem Nutzen“. Der Abendmahlsbericht bringt dieses „Für“ mit vielen Schattierungen. Zunächst enthüllt das „Für“ der Abendmahlsberichte, daß der Tod Christi ein Tod an unserer Stelle war. Aber darin ist Christi Leib und Blut so unser eigen geworden, daß sie jetzt für unsere Speisung da sind. Die gegenwärtige Eucharistie realisiert so dies „Für“ des Todes Christi an uns, das über alles menschliche Erfassen hinausgeht und in der Liebe Gottes wurzelt. Ohne diese eigentümliche Form der Mitteilung in der Eucharistie würde dem Tod Christi in der gegenwärtigen Zeit der Kirche, bis er wiederkommt, die tiefste Zueignungsmöglichkeit fehlen. Die Eucharistie hat also selbst einen heilsgeschichtlichen Stellenwert, nicht nur in ihrer ersten Feier, wo sie mit dem Kreuz ein ungeteiltes Ganzes bildet, sondern auch als die gegenwärtige Zueignung eben dieses einmaligen Kreuzestodes. So ist die Eucharistie wirklich die verdichtete Zusammenfassung des ganzen Christus

¹⁸ Auch dieser Zusammenhang ist in Joh. 6, 63 herausgearbeitet, wie man auch immer den schwierigen Vers im einzelnen deutet. Im Glaubensbewußtsein der alten Kirche ist er deutlich ausgeprägt, besonders in den Liturgien des Ostens, bis in die Hochscholastik ist er bewußt, aber dann in der westlichen Theologie zu kurz gekommen. Vgl. Karl Heinz Schlette: Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. Münch. Theol. Stud. 2. System. Abt. Bd. 17. München 1959. — Ders.: Kommunikation und Sakrament. Quaest. disp. 8. Freiburg, Basel, Wien 1959. — Wilhelm Breuning: Die Geistliche Kommunion — Frömmigkeitsübung oder Grundhaltung des Christen? TThZ. 69 (1960) 224—236. — Zur Interpretation von Joh. 6, 63 siehe bei Betz II, 1: S. 183—188 mit vielen Einzelhinweisen.

¹⁹ Für die griechische Präposition *ὕπέρ* bzw. *ὑπὲρ* gilt Entsprechendes.

an uns, seine Kirche, und zwar die Übereignung des Christus, der selbst wieder in Tod und Verherrlichung im Heiligen Geist dem Vater übereignet ist.

Wenn wir diese Konzeption der Eucharistielehre mit der älteren vergleichen, dann kann man nicht sagen, daß die Realpräsenz und die Transsubstantiation eine geringere Rolle darin spielen. Aber die Art, wie früher die Realpräsenz behandelt wurde, erscheint uns heute bisweilen so, als ob erst die Voraussetzungen einer wirklichen Begegnung mit Christus geklärt worden seien, während die eigentliche Realität, der lebendige, dem Vater gehörende Christus für uns nicht deutlich genug geschaut wurde. Wir sind mit diesen Gedanken natürlich in der Nähe der sogenannten Mysterientheologie. Es ist hier weder möglich noch nötig, eine Übersicht und Gegenüberstellung der verschiedenen Positionen zu bieten. Wir haben versucht, spekulativ die Verbindungen zwischen Eucharistie und den Mysterien Jesu, vor allem dem Mysterium seines Todes, einerseits vom inneren Wesen des Für-uns-Seins Christi her verständlich zu machen, andererseits von der Tatsache her, daß das, was Jesus für uns getan hat, Heilsgeschichte ist: als Heilsgeschichte ist es bis ins Innerste Gottes eingedrungen. Das ist ja gerade das Charakteristische der Heilsgeschichte. Von Gott kommt es in der Gedächtnisfeier der Kirche zu uns zurück. Es ging uns nur darum, dies mehr oder weniger Gemeinsame der mysterientheologischen Strömungen im engeren und weiteren Sinne herauszuheben, nicht um eine bestimmte Richtung. Wenn man diese besondere Gegenwart mit Betz „Aktualpräsenz“ nennen will²⁰, dann ist gerade das, was über die gewohnte Anschauung der Realpräsenz noch hinausgeht, recht gut charakterisiert. Letztlich aber geht es darum, daß nicht nur von Christus getrennte Wirkungen, sondern der lebendige Christus in seinem einmaligen, darin aber ein für allemal, nämlich für alle Ewigkeit geltenden Für-uns-Sein unser innerstes Eigentum im Heiligen Geist werden und bleiben soll.

II. Die Actio der Kirche, durch die sie die Eucharistie vollzieht

Zueignung kann immer nur die persönliche Tat dessen sein, der sich mitteilen will. Bei der Eucharistie erfolgt die Zueignung Christi aber in einer Handlung und durch eine Handlung, die die Kirche vollzieht. Es wäre nicht gut, wenn man sich diese Aktivität nur als das äußere Erscheinungsbild vorstellen würde, während sozusagen das Triebwerk im Innern die Aktivität Christi wäre. Es handelt sich vielmehr um das typische Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, das ein personales Verhältnis eigener Art ist. Es ist eine Aktivität, die ganz von Christus

²⁰ Vgl. Betz I, 1: Einl.

geschenkt ist, die also von der Kirche aus gesehen ganz empfangen ist. Dabei ist der Kern dieser Aktivität selbst wieder eben dieses Empfangen. Unsere Schwierigkeit besteht darin, daß wir in einer sachbezogenen Denkweise „Empfangen“ als Passivität ansehen und nicht als personale Aktivität. Die actio der Kirche besteht also in einem geschenkten Empfangen oder — um den Sachverhalt für das Ohr noch auffälliger zu formulieren — in empfangenem Empfangen. Dieses Verhältnis des empfangenen Empfangens, das von der Kirche zu Christus hin besteht, ist selbst wieder ein heilsgeschichtliches Abbild des Verhältnisses, das zwischen dem Wort und dem Vater — und auf einer neuen Ebene zwischen dem inkarnierten Christus und dem Vater besteht²¹. Gerade in Gott ist das Empfangen nicht weniger als das Geben. Das ist nicht eine weit-hergeholte theologisierende Erklärung eines Tatbestandes, der von sich aus zunächst gar nicht diesen Eindruck machen würde, sondern die von der Kirche gefeierte Handlung drückt das in greifbarer Realität aus: Die Eucharistie ist der Vollzug einer Stiftung. Christus hat sein Selbstvermächtnis gestiftet, und die Kirche tut nichts anderes, als gehorsam den Stiftungswillen Christi zu vollziehen. Die einzigartige Begegnung zwischen Christus und der Kirche ist also institutionell gebunden. Sie ist jedoch damit nicht mehr „versachlicht“ als etwa die eheliche Hingabe, die ja in dem Sinn auch an die „Institution“ des menschlichen Leibes gebunden ist. Doch diese „Bindung“ ist im letzten gar keine Beschränkung, sondern im Gegenteil der Erweis, daß der ganze Mensch, auch der raum- und zeitgebundene Leib, in eine Bewegung hineingenommen werden soll. Alle Ausschließung dieses raum-, zeit- und menscheitsgebundenen Leiblichen zugunsten reiner Innerlichkeit oder Geistigkeit oder angeblicher Existentialität ist unchristlich, unmenschlich und letztlich unwahr. Dem widerspricht nicht, daß das Institutionelle auch mißbraucht werden kann, wenn der Mensch im Institutionellen nur so tut als ob, indem er beispielsweise im Falle der geschlechtlichen Hingabe das Körperliche zwar ausübt, ohne sich indes hinzugeben. Auch bei der Eucharistie ist solcher Mißbrauch vom einzelnen Menschen her nicht ausgeschlossen. Aber der eine Partner, Christus, kann sich nie versagen, und soweit die Kirche als ganze der andere Partner ist, ist auch sie durch Christi sieghafte Gnade immer eine bereite Empfängerin.

Stiftungsvollzug ist also die actio der Kirche. Sie gestaltet diese actio je nach dem Bild der Handlung, das ihr von der Handlung Christi beim Abendmahl überliefert worden ist. Den Inhalt hat Christus selbst in diese Handlung hineingelegt und damit eindeutig Sinn und Zielrichtung

²¹ Zu diesem Verhältnis, dessen Schriftgrundlage vor allem bei Joh. zu finden ist, vgl. Wilh. Breuning: Die Verherrlichung Christi und die Kirche. Festschrift Bischof Wehr „Ekklesia“. Trier 1962, 90.

bestimmt: die Zueignung seiner Hingabe, wie wir sie im ersten Teil beschrieben haben.

Eine solche Handlung hat in der Sprache der Bibel einen geprägten Namen: Sie ist Gedächtnis. Wenn also in der lukanisch-paulinischen Tradition²² das Wort vom Gedächtnis im Wiederholungsbefehl auftaucht, dann ist damit eine Idee aufgegriffen, die in der Bundesgeschichte längst verwurzelt war. Die Forschung hat sich verschiedentlich in der letzten Zeit diesem für die Bundesreligion eigentümlichen Begriff zugewandt²³. „Gedenken“ ist kein von der Wirklichkeit distanzierender intellektueller Vorgang. Wenn Gott seines Bundes gedenkt, heißt das, daß er in bundes-treuem Verhalten hier und jetzt eingreift. Wenn der Mensch oder das Volk der Heilstat Gottes gedenken, dann heißt das, daß hier und jetzt die Konsequenzen dankbarer²⁴, gehorsamer und treuer Bundeserfüllung gezogen werden. Diese Aktualität, das unmittelbare Hereinragen und Wirksamwerden der Heilstaten, deren gedacht wird, ist auch für die kultische Gedächtnisfeier entscheidend. „Gottes Kultstiftung, die dem Menschen ‚zum Gedächtnis‘ sein soll, wird im Gedenken des Menschen sozusagen zu einer ‚Perennierung‘ der einmalig historischen Heilstat Gottes, die jederzeit den Menschen das Heil bereithält, wenn das Gedächtnis an die Heilstat begangen wird²⁵.“ Groß vergleicht die Perennierung der Heilstat im Bund mit der Perennierung der Schöpfungstat in der Erhaltung der Welt²⁶. „Das Gedenken der Heilstaten stellt demnach die Kultgemeinde in die in ihnen erschlossene Heilswirklichkeit selbst²⁷.“ Wir haben jeweils also eine bundesstiftende Tat Gottes, eine seiner großen geschichtlichen Taten, die den Bund errichtet haben. Gott selbst hat sein Verhalten in diesen Großtaten perenniert in einer Kultstiftung; bei ihrer Feier ragt die einstige Heilstat in ihrer bundestragenden Bedeutung wirkmächtig in die Gegenwart des Volkes hinein. Sie steht aber nicht vor dem Volk als Denkmal zur distanzierten Beschauung, sondern zur Einbeziehung des Volkes in den Bund.

²² Lk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24 f.

²³ Siehe Heinrich Groß: Zur Wurzel zkr. BZ 1960, 227–237. — P. A. H. de Boer: Gedenken und Gedächtnis in der Welt des AT. Stuttgart 1962. — Max Thurian: Eucharistie. Mainz 1963. (Übers. aus dem Franz.) — Ferner wäre zu beachten: Anton Arens: Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. TrThSt. Bd. 11, 25–28. 111–127. — Ders.: Vom kulttheol. Gehalt der Haupthoren des kirchlichen Stundengebetes. TThZ, 70 (1961) 193–211.

²⁴ Man beachte die etymologische Verwandtschaft von „danken“ und „gedenken“.

²⁵ Siehe Groß a.a.O. 253. — Bei Groß finden sich die Belegstellen für die hier übernommenen Charakterisierungen.

²⁶ Ebenda.

²⁷ A.a.O. 234.

Christi Wiederholungsbefehl: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ knüpft an eine kultische Erlebniskategorie an, die den Mitfeiernden vertraut war. (Wenn Christi Abendmahl ein Paschamahl war, wächst die neue Feier unmittelbar aus dem Zusammenhang einer der alten Gedächtnisfeiern heraus²⁸.)

Hier gewinnt die Realität des „Gedächtnisses“ zugleich ihren Höhepunkt. Auch hier haben wir die große Heilstat; das Heilsereignis schlechthin: der dem Vater für uns übereignete Christus. Auch hier haben wir die Perennierung dieser Heilstat durch eine Kultstiftung: das Herrenmahl. Hier ist der Gedächtnisinhalt — wenn man so steigern darf — aktuellste Wirklichkeit. Denn die Hingabe des Leibes und Blutes Christi ist in Gottes vorbehaltenen Innenbereich selbst eingedrungen. Die einmalige Heilstat am Kreuz ist jetzt in Gott selbst als das in Ewigkeit lebendig-schlagende Herz des neuen und ewigen Bundes „aufgehoben“ (nicht weggehoben), sofern Christus, wie es der Hebräerbrief schildert, in Ewigkeit vor dem Vater als der Geopferte ist. So sehr das einerseits ein Perfektum ist, so sehr schließt es doch für alle Ewigkeit eine personale Bewegung zum Vater hin ein. Hier ist wahrhaftig das Eschaton, denn weiter als in den Schoß des Vaters hinein kann Christus sein für uns vergossenes Blut nicht mehr bringen. Was aber so in Gott hineingenommen wurde, ist endgültig.

Daß aber dieses Eschaton nun trotz seiner unwiderruflichen Endgültigkeit noch eine weitere Geschichte hat, liegt nicht daran, daß es doch noch nicht ganz vollendet ist, sondern es liegt daran, daß es an uns seine Vollendungskraft erweisen und darin allerdings in gewisser Hinsicht noch zu einer größeren Herrlichkeit Christi führen soll, bis die Zahl all seiner Brüder erfüllt ist²⁹. Im Dienste dieses dynamischen Wachstums der Christusherrschaft und der Christuszugehörigkeit der Kirche steht die Eucharistiefeier als Gedächtnis. Auch das ist ganz im Sinne des biblischen Gedächtnisgehalts. Immer geschieht das Gedächtnis, um das Bundesvolk in die heilsgeschichtliche Realität einer Großtat Gottes hineinzuziehen. Hier ist es die absolute und endgültige Heilstat. Man kann also ganz schlicht sagen: In der Eucharistie will Christus seine Kirche in sein eigenes einmaliges Vollendungsoffer hineinziehen: durch die Eucharistie wird das Opfer Christi das Opfer der Kirche — und zwar in dieser ein-

²⁸ Selbst wenn das Abendmahl kein Paschamahl gewesen wäre, ist der innere Zusammenhang der christlichen Osterereignisse mit der jüdischen Gedächtnisfeier in den Tagen der Passion und Auferstehung unübersehbar. Vgl. schon die Paschalammttheologie in 1 Kor. 5, 7.

²⁹ Vgl. Apk. 6, 11. — Zur Verherrlichung Christi durch die Seinen vgl. Joh. 17, 10. — Siehe dazu auch Breuning: Die Verherrlichung Christi und die Kirche, 90.

maligen Weise, wie nur der menschengewordene Logos Gottes selbst sein Innerstes im Heiligen Geist mitteilen kann.

Wir haben nun doch mehr vom Tun Christi als vom Tun der Kirche gesprochen. Aber, wenn wir recht hatten, daß ihr Tun geschenktes Empfangen, Aktivität des Empfangens ist, dann ist das nicht sehr verwunderlich. Doch gerade solche empfangene Aktivität ist wirkliche Aktivität; denn geschenkte Aktivität ist, wenn sie Christi Geschenk ist, nicht eine Minderung, sondern eine Steigerung der Aktivität. Die Kirche tut das, was Christus getan hat und was er ihr zu wiederholen befohlen hat. Darin vollzieht sie das Gedächtnis und läßt so an sich glaubend, hoffend und liebend geschehen, daß der Leib Christi hier und jetzt der Leib für sie und das Blut hier und jetzt das Blut für sie wird. Diese geschenkte Aktivität kommt in der Liturgie treffend zum Ausdruck, wenn es in der römischen Messe unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht heißt: *Unde et memores... offerimus...*³⁰.

Die Zeit der Meßopfertheorien, die nachtridentinische also, glaubte, sie müsse über das Trienter Meßopferdekret hinaus noch erklären, worin denn nun eigentlich ganz genau der Opfercharakter der Messe liege. Das Konzil war aber vom Licht einer am biblischen Gedächtnisbegriff orientierten Theologie her gesehen gut beraten, wenn es den Opfercharakter der Messe mit den relativen Kategorien der *repraesentatio*, *memoria* und *applicatio* verdeutlichte. Der Schlüsselbegriff ist der biblische Begriff der *memoria*. Er ist auch in allen Liturgien der *Terminus technicus* für das spezifische Tun der Kirche bei der Feier der Eucharistie geworden. Recht bescheiden schließt er die beiden anderen Begriffe mit ein: die *memoria* erfolgt nicht, um ein Heilsereignis zu „wiederholen“ oder in sich selbst zu „erneuern“, sondern um es an Ort und Stelle zu applizieren. Im ersten Teil haben wir die Eucharistie als Zueignung der Hingabe an den Vater für die Vielen bestimmt. Nun, das ist nichts anderes als das, was Trient *applicatio* genannt hat. „Einbeziehung der Kirche in die Opferbewegung Christi“ ist wieder eine andere Bezeichnung für dieselbe Sache.

Schwieriger ist es vielleicht mit dem Begriff der *repraesentatio*. Die Theologie bemühte sich, im Vollzug des eucharistischen Opfers ein sakramentales Abbild des Todes Christi zu finden. Das braucht nicht überall so weit zu gehen, daß man in der Doppelkonsekration eine *mactatio mystica* zu finden glaubt. Gewiß ist die Trennung der Gestalten auch

³⁰ Ähnliches gilt auch für die anderen Anaphoren.

ein bildhafter Hinweis auf den Tod des Herrn³¹. Aber muß man überhaupt die Repräsentation des Kreuzesopfers als eigene Größe, losgelöst also vom Gesichtspunkt der *memoria* und der *applicatio* sehen? Ist die Eucharistie in ihrem sinnenfälligen Zeichengehalt primär eine „Darstellung“ — oder sagen wir eindeutiger: ein Ab-bild des Todes Christi? Oder ist sie Bild zunächst ihrer eigentlichen res, nämlich der Zueignung des Todes Christi? Man hat bisweilen den Eindruck, daß die *repraesentatio* als eigener Akt, insbesondere losgelöst vom Aspekt der *applicatio* betrachtet wird, auf den dann in zweiter Instanz erst die *applicatio* folgt. Das mag damit zusammenhängen, daß man sich die *applicatio* eigentlich nicht als Zueignung des Kreuzesopfers selbst vorstellt, sondern abgeschwächt als Zueignung von Früchten³², die nicht mit dem inneren Gehalt des Kreuzesopfers selbst eine innere, wesentliche Einheit bilden. Wenn die Eucharistie das wirklichkeitsgefüllte Bild der Zueignung des Todes Christi ist, brauchte nicht ängstlich irgendein Zug gesucht zu werden, der den Tod Christi in sich abbildlich darstellt. Die *repraesentatio* ist ja in einer viel wirklichkeitssträchtigeren Form darin gegeben, daß die Eucharistie den wirklichen Tod zueignet und ihn darin am dichtesten verkündet, bis der Herr wiederkommt³³. Die *repraesentatio* ist — ähnlich

³¹ Was aber die Bedeutung der getrennten Gabe von Speise und Trank angeht, herrscht schon in der exegetischen Bemühung um diesen Sachverhalt keine Einmütigkeit. Einmal werden Leib und Blut als typische Opfermaterien angesehen, nach anderen bezeichnen Leib und Blut von ihrem semitischen Kolorit her zunächst die Person als ganze. Vgl. Betz: I, 1 S. 38—51. II, 1: 21. Dazu aber S. 139.

³² Dabei könnte das Bild von der Frucht, das auch im Trienter Dekret verwandt ist (D³² 1743 = D 940), gerade die innere Einheit deutlich machen, die zwischen der geschaffenen Gnade auf Grund des Kreuzesopfers und der *causa exemplaris* unserer Gnadenhaltung, dem Verhalten Christi in seinem Opfer, besteht. Aber da es beim *Christus pro nobis* nicht nur um geschaffene Gnadenwirkungen in uns geht, sondern um unseren Anteil an ihm persönlich, darf man wohl einerseits von einer Zueignung eben dieses *Christus pro nobis* selbst in seiner Kreuzeshingabe sprechen, andererseits aber auch von einer Zuwendung seiner Früchte, indem man hier besonders die innere Einheit unserer geschaffenen Erlösungsgnade mit dem Kreuz sieht.

³³ 1 Kor. 11, 26. Dort ist ausdrücklich das Essen und Trinken in Beziehung zum Verkünden des Todes gesetzt.

Das Gesagte brauchte nicht dem zu widersprechen, daß Thomas das Sakrament als *signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum* bezeichnet (3, 60, 3 corp.). Ad 1 spricht sowieso schon davon, daß die geschichtliche Ursache, das Leiden Christi, dann die gegenwärtige Wirkung, die Gnade, und schließlich die Voranzeige der künftigen Herrlichkeit insofern angezeigt werden, als sie „durch gewisse Ordnung eins sind“. Dann ist es eigentlich fast selbstverständlich, daß das Zeichen des Sakramentes zuerst und primär von der Heilswirklichkeit, sofern sie gerade jetzt zugeteilt werden soll, bestimmt wird. Aber gerade darin kann, wie das bei der Eucharistie ganz besonders deutlich der Fall ist, durchaus ein Hinweis auf die „geschichtliche Ursache“, eben Christi

übrigens wie die mit ihr zusammenhängende Realpräsenz und das, was Betz „Aktualpräsenz“ genannt hat — nicht in sich selbst Ziel, sondern in ihr ist die Grundlage dafür gegeben, daß das Opfer Christi und die reale Gabe dieses Opfers und nicht nur davon abgeleitete Wirkungen mitgeteilt werden. Ziel ist nicht die Vergegenwärtigung um ihrer selbst willen, sondern die Vergegenwärtigung als Grundlage einer realen Mitteilung. Peter Brunner verwendet dafür den guten Terminus: Effektive Repräsentation³⁴. Wie sich also der Begriff der *applicatio* als Erläuterung des biblischen Begriffs der *memoria* erwiesen hat, so erweist sich *repraesentatio* als Erläuterung dessen, was appliziert wird: Die Sache selbst und nicht bloß davon ausgehende Wirkungen.

Wenn man die Darstellung des Todes Christi nicht in einem isolierten Einzelzug der Eucharistie sieht, sondern wenn die Eucharistie als Ganzes die Mitteilung der Opferhingabe Christi für die Kirche ist, und zwar so, daß er sich ihr als Opfergabe zugleich mit seiner Opfergesinnung übereignet, dann kann man auch die ganze Feier durch die Kennzeichnungen *memoria*, *repraesentatio* und *applicatio* bestimmt sein lassen. Wenn Mahl und Opfer begrifflich auch verschiedene Größen sind, so dürften sie in der Eucharistie doch ineinanderliegen, jedenfalls mehr, als es die schulmäßige Aufteilung des Traktats in einen Teil „Die Eucharistie als Sakrament“ und einen anderen Teil „Die Eucharistie als Opfer“ vermuten läßt. Gerade das Opfermahl ist ja die Erfüllung der Intention der Eucharistie — und diese Intention besteht in einer solchen Zueignung des Opfers Christi, daß es unser eigenes Opfer wird. Man müßte doch das Opfergeschehen in der Messe sehr isoliert und punkthaft sehen, wenn man nicht das Opfermahl in das Opfergeschehen selbst einbegriffe³⁵.

Todesleiden, mitgegeben sein (der hingegebene Leib und das vergossene Blut, wobei die Gaben selbst die „Trennung“ unterstreichen und festhalten) und es kann auch ein Hinweis auf die künftige Herrlichkeit gerade durch das Zeichen eingeschlossen sein, das primär die gegenwärtige Wirkung darstellen soll: bei der Eucharistie der Hinweis auf das eschatologische Mahl, das in der jetzigen Tischgemeinschaft vorweggeschmeckt wird.

³⁴ Peter Brunner: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Liturgia, Handbuch des evang. Gottesdienstes, Bd. I, Kassel 1954, 229.

³⁵ Daß damit nicht die von Trient verworfene Lehre (D³⁸ 1751 = D 948) vorgebracht werden soll, die Opferung bestünde in der Messe nur darin, daß Christus uns zum Genuß gegeben werde, sei zur Vermeidung von Mißverständnissen eigens hervorgehoben. Der Fehler der meßopferablehnenden Alleinbetonung des Mahles bestand nicht in einer Überbetonung des Mahles, sondern darin, daß in dieser Alleinbetonung die Gedächtnisfeier der Kirche, die ja als Kirche im Gedächtnis des Herrentodes das erste und tragende Subjekt der Eucharistiefeier ist, in wesentlichen Stücken übersehen worden war. — Die Meinung des Dominikus Soto, die in der Kommunion erfolgende Destruktion der eucharistischen Species begründe den Opfercharakter, ist lehramtlich zwar

Den Opfercharakter der Messe weit zu fassen, heißt nicht, ihn in einem nicht präzisen oder uneigentlichen Sinn zu verstehen. Schon das Opfer Christi, das dem Meßopfer zugrunde liegt, liegt im Schnittpunkt vielfältiger soteriologischer Aspekte. In diesem Schnittpunkt treffen sich Linien der Theologie des Bundes mit Kulttheologie, und diese ist wieder zu ihrer tiefsten Erfüllung gekommen durch ihre Verbindung mit der Gestalt des Gottesknechtes, der sein Leiden als Martyreropfer auf sich nimmt. So kann es eigentlich auch nicht verwundern, daß in der alles zusammenfassenden Zueignung dieses Opfers in der Eucharistie nicht nur eine gedankliche, sondern auch eine in der Gestalt sich ausdrückende Vielschichtigkeit zu beachten ist.

Der Opfercharakter der Eucharistiefeier ist also wesentlich davon bestimmt, daß sie Gedächtnis des Kreuzesopfers ist. Zwar braucht nicht jedes Gedächtnis Opfer zu sein. Doch haben die wichtigeren Memorien des Alten Bundes Opfercharakter oder doch eine Opferbeziehung³⁶. Da aber die Eucharistie Realgedächtnis und als solches auch Realzuwendung des Kreuzesopfers ist, hat auch sie selbst Opfercharakter. Sie hat einmal den Opfercharakter des Kreuzesopfers. Sie bringt aber den Opfergehalt des Kreuzesgeschehens jeweils auch an Ort und Stelle zur feiernden Gemeinde. Obwohl sie so auch je eigene Opferfeier ist, ist sie doch keine Opfergröße, die man zum Kreuzesopfer noch hinzuaddieren könnte. Indem sie das Kreuzesopfer an Ort und Stelle bringt, erfüllt sie eine

nie beanstandet worden, dürfte aber bei einer heutigen Wiederauflage kaum der Verurteilung entgehen, falls einmütige Ablehnung nicht genügte. Dagegen wären die Theorien, die Konsekration und Kommunion im Meßopferverständnis zusammensehen, durchaus der Beachtung wert, wenn man von dem auch in ihnen sich vielfach äußernden zeitgebundenen Unverständnis liturgisch-kultischer Symbole absieht. Neuestens hat sich für eine Zusammenschau auch Betz eingesetzt. (LThK 7, 349, Art. „Meßopfer“). Ferner Jos. Maria Reuß: Opfermahl, Mitte des Christseins. Mainz 1960. — Otfried Müller: Die Eucharistie als Mahlopfer und Opfermahl. In: Gott in Welt (Festgabe für Karl Rahner), hrsg. v. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. II, Freiburg - Basel - Wien, 121—134. — Die älteren erwähnten Theorien sind kurz dargestellt bei Johannes Brinktrine: Die Lehre von den Sakramenten der heiligen katholischen Kirche. I. Paderborn 1961, 344—346.

Wenn man die Kommunion miteinbezieht, braucht man sich nicht auf die Kommunion des Priesters zu beschränken. Sie ist zwar als äußerster Grenzfall indispensable, während das von keiner anderen Einzelkommunion behauptet werden kann. Aber wo die Gläubigen mitkommunizieren, liegt ihre Kommunion wesentlich auf derselben Linie wie die des Priesters, da in der Teilhabe an Christus in der Kommunion kein Unterschied zwischen Ordinierten und anderen Gliedern des Volkes Gottes besteht, oder nur sehr *per accidens* hinsichtlich besonderer Standesgnaden. Aber auch der Laie braucht seine Standesgnaden.

³⁶ Vgl. die atl. Memorialvorbilder im 1. Teil des Buches von Thurian: Die Eucharistie. S. 15—119.

immanente Tendenz des Kreuzesopfers³⁷: sie ist die konsekrierende Hereinnahme der jeweiligen feiernden Kirche in dieses Opfer und darin „wirkliches Opfer im eigentlichen Sinn“³⁸.

Da die Eucharistie eine einheitliche Handlungsstruktur aufweist, in der die vielfältigen Einzelelemente in der einen Applikation des Kreuzesopfers aufeinander bezogen sind, haben auch die Einzelelemente je nach ihrer Eigenart Anteil am Gesamtcharakter der Eucharistie, daß sie nämlich Mahlopfer und Opfermahl ist. Insbesondere gilt das für die Konsekration und die Kommunion. Der Sinn der opfernden Konsekration ist erst im Genießen der Opfergaben erfüllt. Ohne die ganze Gedächtnisfeier der Kirche mit dem Höhepunkt der Konsekration wäre aber auch umgekehrt die Kommunion nicht der Genuß des wahren Opferleibes des Herrn.

Was in den beiden Polen „konsekrierendes Glaubenswort der Kirche“ und „Genuß der Speise“ impliziert ist, hat die liturgische Ausgestaltung der Messe auseinandergefaltet. Aber das alles ist auch zu berücksichtigen, wenn man nach der Opfergestalt der Messe sucht. Hier wäre an das kühnste Wort zu erinnern, das die Kirche überhaupt an den Vater zu richten vermag: *Memores offerimus*. Hier wäre zu erinnern, daß dieses *memores offerimus* zugleich *Eucharistia*, Danksagung, ist, sofern das

³⁷ Vgl. was im 1. Teil über die besondere Form des Für-uns-Seins Christi in der Eucharistie gesagt wurde. — Vgl. zu diesem Abschnitt auch Erwin Iserloh: Abendmahl und Opfer in katholischer Sicht. In: Peter Meinhold — Erwin Iserloh: Abendmahl und Opfer. Stuttgart 1960, 75—109. Dort werden auch die theologischen Voraussetzungen deutlich, die Luther, der das „Für uns“ so eindringlich heraushebt, von der katholischen Auffassung des Meßopfers trennen. — Auf der anderen Seite gewinnt die evangelische Theologie vielfach wieder ein neues Verständnis für die ekklesiologische Bedeutung der Eucharistie. Vgl. Peter Meinhold: Abendmahl und Opfer nach Luther, a.a.O. S. 35—73.

³⁸ Vgl. D³² 1751 = D 948. — Es dürfte nicht schwer sein, in dieser sakramental-kultischen Gedächtnishandlung, durch die das geschieht, die wesentlichen Bestimmungen des Opferbegriffs wiederzufinden und auch dem Konzil von Trient gerecht zu werden, nach dem Opferpriester und Opfergabe mit Priester und Gabe am Kreuz identisch sein müssen. Hier könnte sich eine Spannung zwischen dem Priester Christus und dem *offerimus* ergeben. Hier wäre zu sagen, daß es gerade die priesterlich konsekrierende Tat Christi ist, daß er uns so in sein Opfer hineinnimmt, daß auch wir dann dem Vater in ihm und mit ihm sagen können: *Offerimus*. — Im übrigen wird in der Messe wirklich eine leibhafte Gabe an den Vater zur Bezeugung der inneren Übergabe übereignet. (Vgl. Karl Rahner, Art. „Opfer“, **LThK* 7, 1174 f.) Diese Übergabe wird auch vielfältig ausgedrückt, von denen die Konsekration die notwendig grundlegende ist (sie begründet ja dieses spezifische Für-uns-Sein Christi in der gleichzeitigen Übereignung an den Vater), aber sie ist nicht die einzige. Sonst könnten die Laien ja gar nicht im eigentlichen Sinn „*offerimus*“ sagen.

Gedenken der Heilstat Christi durch Christus im Heiligen Geist zugleich zum Vater zurückströmender Dank ist. Alle liturgischen Teile, die diesen Charakter der Eucharistie ausdrücken, bringen also nicht etwas Zusätzliches in die Messe hinein, sondern sie explizieren ihr Wesen. Hier wäre auch darauf hinzuweisen, daß in der Eucharistie hier und jetzt das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, als dieses sündentilgende Lamm da ist. Auch in den Konsekrationsworten selbst ist der Sühneaspekt verankert: „Das Blut . . . zur Vergebung der Sünden.“ Die Betonung des Sühneaspekts will sicherstellen, daß es wirklich das Kreuzesopfer mit seiner ganzen Schwerkraft ist, das zu uns kommt³⁹. Aber auch der Sühneaspekt ist nur einer in einer vielfältigen Wirklichkeit. Hier wäre aber auch noch daran zu erinnern, daß die Messe ihrem inneren Wesen nach fürsprechendes Bittopfer ist. Die Kirche handelt ja hier in Gemeinschaft mit ihrem Herrn, der jetzt vor dem Antlitz des Vaters als unser Fürsprecher steht⁴⁰. Gerade so kann die Eucharistie noch über den Kreis derer hinauswirken, die räumlich zur Feier versammelt sind, und sie kann auch die ins Opfer schließen, die zwar zu den *adstantes* gehören, die aber nicht den Schritt zum Tisch des Herrn wagen wollen oder dürfen. Die Reihe der Opferaspekte ist durch ein Element zu beschließen, das in der römischen Liturgie selbst etwas unterbelichtet ist: die Epiklese als die Bitte um die schöpferische Ankunft des Geistes, durch den die Eucharistie allein zur *rationabilis oblatio*⁴¹ werden kann und in dem allein die Aneignung des Opfers Christi möglich ist. All diese Elemente gehören wesentlich zur Eucharistie. Von hier aus haben wir dogmatisch

³⁹ Vgl. Iserloh, Abendmahl und Opfer, 101—109.

⁴⁰ Vgl. Hebr. 9, 24. — Die einzelnen Aspekte sind kulttheologisch tiefgründig ausgeführt in dem erwähnten Werk von Thurian.

⁴¹ Immerhin hat die römische Liturgie in dem epikletischen Vorkonsekrationsgebet in dem Adjektiv *rationabilis* noch eine Erinnerung an den Geist aufbewahrt. Vgl. die Formulierung mit 1 Petr. 2, 5. (Zu dem Problem λογική oder πνευματική θυσία vgl. Odo Casel: Oblatio rationabilis. TQ 99 (1917/18) 429/38. — Ders.: Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung. JL 4 (1924) 37—47. — Siehe auch Jungmann: Missarum Sollemnia 2, 230). — Natürlich steht auch nichts im Weg, bei der Kommunioneplikese nach der Konsekration im Gebet *Supplices* die *gratia caelestis* konkret und gefüllt auf den Heiligen Geist zu beziehen. — Mit Jungmann muß man wohl richtig sehen, daß der ursprüngliche Sinn der Epiklese nicht eingeschränkt im Sinn einer Konsekrationsepiklese war, sondern die Bitte um Annahme und damit Wirksamwerden des Opfers beim Vater und um ein fruchtbringendes Genießen der Eucharistie. (Vgl. im römischen Epiklesegebet das *nobis: ut nobis corpus et sanguis fiat*). Die Konsekration im engeren Sinn wird als Wirkung der Trinität nach außen gemeinsam von den göttlichen Personen vollzogen, während in der Aneignung des Opfers die persönliche Sendung des Heiligen Geistes eine Rolle spielt, sofern sie nicht nur in geschaffenen Gnadenwirkungen besteht, sondern auch in den Bereich der ungeschaffenen Gnade eingreift.

die Möglichkeit, den Ritus der Messe nicht bloß als akzidentelles Beiwerk zum eigentlich Wesentlichen zu sehen, sondern in ihm tritt das Wesen selbst sichtbar in Erscheinung, das freilich eine Fülle auch mehr oder minder guter Äußerungsmöglichkeiten hat.

Gerade als Opfergedächtnis Christi ist die Eucharistiefeier aber nicht getragen vom freien Zusammenschluß einzelner Getaufter zur eucharistischen Mahl- und Opfergemeinschaft, sondern von der Kirche. Sichtbare und handlungsfähige Kirche ist nur dort, wo das Wort des Lebens mit dem Sendungsauftrag Christi gesprochen wird. So kann auch in der Feier der Eucharistie das Glaubenswort der Kirche, das sie aus Christi Mund empfangen hat und das den Tod des Herrn real verkündet, bis er wiederkommt⁴², nur dort gesprochen werden, wo der von Christus mit Vollmacht Gesandte das Glaubenswort spricht. Er tut es als derjenige, der hier für die jeweilige Gemeinde das Urwort des Lebens priesterlich repräsentiert. Diese repräsentative Rolle des Priesters bei der Eucharistie ist unersetzbar, denn durch ihn steht die feiernde Gemeinde mit dem Bischof in Verbindung, ohne den es keine Gemeinschaft mit Christus gibt. Der Bischof sendet ja den Priester in die Gemeinde. (Die Verbindung ist natürlich auch von selbst gegeben, wenn der Bischof die Messe feiert.) Durch den Bischof ist die feiernde Gemeinde geeint mit allen „rechtgläubigen Oberhirten“ und dem Papst, in dem das Bischofskollegium aus den vielen Kirchen zur Einheit der einen Kirche zusammengefaßt ist. Durch die mit und in dem Papst geeinten Bischöfe steht die feiernde Gemeinde in der *successio* der Apostel, und in ihnen ist die Sendungsvollmacht Christi da. Bei ihr geht es um die *traditio* des ganzen Christus vom Abendmahlssaal her. Auch hier handelt es sich also nicht nur um eine schöne Verzierung, wenn die Meßliturgie die Verbindung der jetzt feiernden Gemeinde mit dem Papst, mit ihrem Bischof und mit allen Bischöfen ausdrücklich ausspricht. Sie expliziert auch hier etwas, was im Wesen der Eucharistie seinen Grund hat und das selbst in der abgekürztesten Form einer Meßfeier noch darin wirksam wäre, daß ein geweihter Priester es sein muß, der die Konsekrationsworte spricht. Nur darf man dann den Priester nicht so sehr als Einzelindividuum mit bestimmten Vollmachten sehen, sondern als das, was er gerade in der Eucharistiefeier ist: als den sichtbaren Vertreter des einen Amtes an Ort und Stelle: des einen Amtes, dessen Aufgabe in der *traditio* des ganzen Christus an die Kirche aller Zeiten und an allen Orten besteht.

III. Die sakramentale Struktur der Eucharistie

Wir haben die Eucharistie als die verdichtete Zusammenfassung Christi für uns bezeichnet. Wir haben erkannt: Diese Zueignung an uns geschieht

⁴² Vgl. 1 Kor. 11, 26.

so, daß die Kirche durch das Herrengedächtnis in Christi eigenes Opfer einbezogen wird. Unser Ziel, das wir uns am Anfang gesteckt haben, nämlich zu überlegen, was die Eucharistie einmal von Christus und dann von der Kirche her sei, haben wir damit im wesentlichen erreicht. Wir wollen aber gerade das, was wir über die Eucharistie als Gedächtnisfeier der Kirche gesagt haben, abrunden, indem wir die sakramentale Eigenart dieser Feier an einigen Elementen theologisch beleuchten. Unter „sakramentaler Eigenart“ verstehe ich hier die Tatsache, daß eine pneumatische Realität innerhalb der gläubigen Gemeinschaft der Kirche eine zugleich sichtbare Verwirklichung findet.

Zunächst soll der theologische Sinn der Einsetzungsworte unterstrichen werden, die in jeder Eucharistiefeier wiederholt werden. Aus der scholastischen Theologie ist uns ihre Bedeutung als Form des Sakramentes an sich geläufig. Aber sehen wir sie vielfach nicht doch nur als Mittel an, das die Realpräsenz und damit die Wesensverwandlung bewirkt? Die Worte bewirken zwar die Realpräsenz, aber nicht als ein äußerlich angewandtes und vorübergehendes Mittel, sondern indem sie selbst als Glaubenswort der Kirche das Sakrament wesentlich — und das sogar als formaler Bestandteil — mitkonstituieren. Gerade durch das Glaubenswort, das als vollbringendes Wort auch nach der Wandlung über den eucharistischen Gaben gesprochen bleibt, können wir die Eucharistie in der Kirche als das erfahren, was sie wirklich ist: die Zueignung Christi an uns⁴³. Die Worte haben auch hier den Sinn, den das Wort im Heil immer hat: den der Verkündigung, die das, was das Wort verkündigt, auch vollbringt. Die Wandlungsworte sind also keine isolierten Worte im Gesamtgeschehen, sondern die Erfahrung ihrer Realität wird vom Glauben der Kirche ermöglicht. Der Glaube der Kirche bewirkt nicht die Wandlung, aber er ist der einzig sinnvolle Raum, in dem Christus auf diese Weise gegenwärtig werden kann.

Zweitens haben auch die sogenannten *Species* eine kulttheologische Bedeutung. Sie sind nicht Verhüllungen der eigentlichen Sache, um die es geht, Leib und Blut Christi nämlich. „Brot und Wein sind nur Schein für des Heilands wahres Sein“ ist eine Formulierung dieser irrtümlichen Ansicht, die den wahren Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellt. Wenn Christus Brot und Wein als Elemente des Abendmahls gewählt hat, dann nicht als Verhüllung der eigentlichen Sache, sondern weil Brot und Wein der sprechende Ausdruck dieser innersten Zueignung des Gottesknechtes an uns sind — zusammen mit dem Glaubenswort der Kirche. Wir sehen natürlich die Symbolgestalt von Brot und Wein. Aber ist es uns schon richtig zum Bewußtsein gekommen, daß gerade diese Eigenschaften von

⁴³ Vgl. Karl Rahner: Wort und Eucharistie. Schriften zur Theologie. TV. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 313—355.

Brot und Wein, die ihre Symbolgestalt ermöglichen, auch nach der Konsekration unvermindert fortbestehen? Der Nachdruck, den wir mit Recht auf die Transsubstantiation legen, führt uns gelegentlich dazu, in den Gestalten nur Verhüllungen des Eigentlichen zu sehen. So sehr es darum geht, daß Christus selbst uns zur Speise gereicht wird und nicht mehr ein Ding, das seiner Substanz nach Brot ist, so dürfen wir die Weise, die das wirkliche Essen Christi als einen menschlichen Akt ermöglicht, nicht als bloße Krücke und Verhüllung ansehen. Denn gerade dann geht das auf eine andere Weise verloren, was die Aussage der Transsubstantiation sichern will, daß nämlich Christus nicht nur da ist, sondern daß er gegessen werden kann, daß er zur Aneignung da ist.

Der auch nach der Wandlung unverkürzt zurückbleibende Symbolgehalt von Brot und Wein ermöglicht diese Christusbegegnung, die ihrer ganzen Art nach typisch ist für die Zeit nach der Erhöhung Christi bis zu seiner Parusie: in einer echten Glaubenserfahrung, die die ganze Herrlichkeit erschließt, aber sie zugleich in einer Weise erschließt, wie sie für den Pilgerstand charakteristisch ist: als Kraft für den Weg im Glauben. Die oft so komplizierten Überlegungen über die Wesensverwandlung könnten so vielleicht einen theologischeren Aspekt erhalten: daß nämlich hier der tiefe Gehalt der Materie eine einmalige Erfüllung bekommen hat: ihr Sein für ein anderes so zur Verfügung stellen zu können, daß es reine Dienstfunktion wird. Aber so, daß diese Dienstfunktion doch auch wirklich Erfüllung des materiellen Wesens wird. Hier ermöglicht die unvertretbare Dienstfunktion von Brot und Wein das wirkliche Essen und Trinken von Christi Leib und Blut⁴⁴.

Drittens bedarf die Eucharistie, weil sie die „Kurzzusammenfassung“ Christi für die Kirche ist, der Auslegung. Die Zusammenfassung bliebe unverständlich, wenn sie nicht gründlich vorbereitet wäre. Das gilt für die Eucharistie wie für jede Zusammenfassung. Deshalb steht nicht von ungefähr der Dienst des Wortes am Anfang jeder eucharistischen Feier, wo der Gemeinde ein einzelner Abschnitt vom Wort des Lebens ins Herz gesprochen wird. Gewiß ist auch dieser Abschnitt als Teil der Heilsgeschichte irgendwie zusammengefaßt in den Worten: „Das ist mein Leib für euch — Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut.“ Aber eben auch gerade diese Worte beginnen zu leuchten im Licht des entfaltenden Wortes der Lesungen und der Predigt.

Über die liturgische Feier der Messe hinaus kann man alles, was in der Kirche geschieht, einerseits als Auslegung, Vorbereitung, Ermöglichung der eucharistischen Kurzzusammenfassung bezeichnen, andererseits als verstehende und ins tägliche Leben übersetzende Entfaltung

⁴⁴ Vgl. Wilh. Breuning: Der Dienst von Brot und Wein in der Eucharistie. TThZ 73 (1964) S. 45—49.

dessen, was an der Kirche komprimiert in der Eucharistie geschehen ist. Daß darin keine Abwertung der Arbeiten liegt, bei denen die Kirche sich mühen muß und bei denen sie, wenn sie ihre Aufgabe richtig erfüllt, ehrlich schwitzen muß, während sie alles gerade dann erhält, wenn sie feiert, ist leicht einsichtig. Eins ist hier ohne das andere nicht möglich⁴⁵. Insofern bleibt also die Eucharistie, wenn sie gewissermaßen auch „alles“ ist, doch im Rahmen der Kirche, die in ihrer ganzen geschichtlichen Lebensform auf dem Weg zu einer Einheit mit Christus ist, welche die Eucharistie noch übertrifft.

So gesehen kann man sagen, daß Eucharistie und Kirche miteinander identisch sind. Es gibt Fehldeutungen dieses Wortes. Aber man darf den Satz nicht im Sinn einer statischen Identifikation nehmen. Er hat vielmehr den Sinn, den schon Paulus ausgesprochen hat, den später dann vor allem etwa ein Augustinus gelehrt hat: Durch den Leib Christi in der Eucharistie wird die Kirche selbst als ganze zum mystischen — d. h. zum sakramentalen — Leib Christi im Sinn paulinischer Ekklesiologie: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Teilhabe am Blut Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leib Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib als die Vielen, denn wir nehmen alle teil an dem einen Brote.“

⁴⁵ Vgl. Breuning: Sakramente des Logos. TThZ 72 (1963) 219/20.

Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen*

Von Prof. Heinrich Schipperges, Heidelberg

Im Frühjahr 1965 wird nach einem mehr als siebenhundertjährigen Dornröschenschlaf die älteste Handschrift der heiligen Hildegard von Bingen veröffentlicht werden. Es ist dies der Genter Kodex der sogenannten Kosmos-Schrift¹: ein in seiner Weite, Tiefe und Dichte wirklich monumentales Werk, von dem der erste Bearbeiter, Johannes Dominikus Mansi, gemeint hat: Wenn man sich nur recht darin vertiefe, so müsse endlich jede Mühseligkeit und noch so schwere Last von einem Menschen wie weggenommen sein — so groß sei der Ertrag dieser reifen und süßen Frucht!²

Ertragreich und fruchtbar aber kann uns ein solches altertümliches Werk nur werden, wenn wir es nicht nur aus dem etwas schwerfälligen Latein der Scholastik herauslösen, sondern auch lösen aus der Verschllossenheit des mittelalterlichen Symbolismus — wenn wir es also in doppelter Hinsicht übersetzen, mit einer behutsamen Vermittlung und einer wirklichen Übersetzung, damit wir nicht — wie Hildegards Biograph Wibert von Gembloux das ausgedrückt hat — dem Esel gleichen, der Wein trinkt, ohne davon zu kosten.

Übertragen und herübergenommen werden sollen also zunächst einmal die Grundgedanken dieser Schrift von der Welt, die nach dem Kodex des 12. Jahrhunderts den Titel trägt: *De operatione Dei* — „Gott ist am Werk“, was dann gleich im ersten Abschnitt weiter erläutert wird als *opus Dei — per hominem!*³ Der Mensch ist es, der mitten im Wirken Gottes steht und inmitten Seiner Schöpfung. Der Mensch ist der Keim und die Krone, der Kern und der Schlüssel der Gottes-Werke. Der Mensch als *opus Dei* ist selber *operarius*: Schöpfer einer Welt!

* Gastvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz.

¹ Cod. 241 der Genter Universitätsbibliothek (s. XII), der nach den Untersuchungen von Schrader und Führkötter (1956) auf die Jahre 1170 bis 1173 datiert werden kann. Die Handschrift trägt die Überschrift *De operatione Dei*, während die drei Handschriften des 13. Jahrhunderts (Wiesbaden, Troyes, Lucca) den Titel *Liber divinorum operum* tragen. Der Kodex zu Lucca wurde 1761 zum ersten Male von J. D. Mansi ediert und mit seinen zahlreichen Fehlern von J.-P. Migne in die „*Patrologia Latina*“ (tom. 197, 739–1039) aufgenommen.

² Johannes Dominicus Mansi in seiner Vorrede zum „*Liber divinorum operum*“. — Vgl. auch den Auszug von H. Schipperges: Hildegard von Bingen, Gott ist am Werk, Aus dem Buch „*De operatione Dei*“ übersetzt und erläutert. Olten und Freiburg (1958).

³ Anstelle von *cum omne opus ipsius perfloreat* (PL 197, 744 A) bringt die Genter Handschrift: *cum omne opus ipsius per hominem floreat*.

Im ersten Teil der Kosmosschrift tritt uns die Welt des Menschen vor Augen. Der Ursprung des Lebens wird in der Liebe gefunden, die alle Welt ins Leben gerufen hat. Während die zweite Schau dann im einzelnen die Strukturen dieses göttlichen Weltwerkes beschreibt, befaßt sich die dritte Vision mit der Natur des Menschen, seiner physiologischen Ordnung in einem Säftegleichgewicht, seiner Gesundheit und Krankheit, seiner naturhaften Organisation, die dann in der großen vierten Vision mit jedem einzelnen Körperteil durchgesprochen wird. Jeder Teil steht in einem ganz konkreten Bezug zum All und unterliegt einer weltweiten sittlichen Verantwortung.

Mitten in diesem vielgliedrigen Kosmos steht der Mensch⁴. In konzentrischen Kreisen ordnen sich die kosmischen Sphären auf die Gestalt des Menschen hin, die sich ihrerseits wieder weit in das Weltenrad ausspannt und auf das All zurückwirkt. Gott hat dieses Universum mit kosmischen Energien verstärkt, mit Sternen erleuchtet, mit der Erde als dem Herzen des Weltgefüges gefestigt, weil Gott selber aus der Materie der Erde das Gewand für Seine Menschwerdung nehmen wollte. Die Erde ist damit nicht nur das Sinnbild für alles planende und tätige Leben des Menschen, sondern auch für seine Heilsbestimmung, die dann in den letzten großen Visionsbildern bis zum Tag der großen Offenbarung enthüllt wird.

Mit diesem Bild der „Welt“ sind alle Naturerscheinungen gemeint, aber auch das ganze Phänomen der Kultur. In beiden Bereichen erfährt Hildegard das Numinosum und Faszinosum des göttlichen Waltens im Kosmos, der *operatio Dei*. So erlebt und beschreibt sie das Feuer und das Wasser, Wolken und Ströme, die Sterne, Winde und Stürme, den Mond und die Nacht, einen Quell und eine Wiese und die wunderbar aufquillende lebensfrische *viriditas*, die dort in der Morgenfrühe gesaugt werden kann wie von einem Lamm die Milch. Gleicherweise faszinierend wird ihr alle Kultur dieser Erde: Das Beckern und Einern, das Bauen eines Hauses und das Formen eines Gefäßes, das Tun des Schmieds und das Schaffen des Künstlers, das Geraten des irdischen Wirkens oder auch sein Mißlingen und alle Bedrohung durch das Mißraten — und Tag für Tag und Stunde um Stunde die unausweichliche Entscheidung des Menschen bei all seinem Tun.

Beide Bereiche — Natur und Kultur — sind für Hildegard eine Einheit. Nicht als wollte sie das Wirken und Sagen und Versagen und Verwirken des Menschen dämonisieren, als wollte sie Stern und Stein und Pflanze und

⁴ 761 B: *hoc designat, quod in structura mundi quasi in medio ejus homo est, quia caeteris creaturis in illa degentibus potentior existit, statura quidem pusillus, sed virtute animae magnus, caput scilicet sursum, pedes vero deorsum, ad elementa tam superiora quam inferiora movendo . . . potentiam hanc operandi habet.*

Tier beseelen —; vielmehr dient alles und jedes nur der Urerfahrung der einen einzigen Wirklichkeit. Erst aus dieser durchgeistigten Sinnenhaftigkeit erklären sich uns der durchgehende Gleichklang und die uferlos ausgeweiteten Parallelen zwischen dem Weltengang und unserer körperlichen Verfassung.

Die Welt als Mensch! Es ist dieses anthropologische Motiv, das alle Aussagen dirigiert über Gott und die Engel, über die Naturgesetze und die Sinnlichkeit, über Geschichte und Zeitkritik, über die weltliche und kirchliche Gesellschaft, über die Gemeinsamkeit in der Ehe, über die Krankheiten und den Tod und das Geheimnis des Bösen in dieser Welt.

Mit einer solchen anthropologischen Betrachtungsweise hält Hildegard eine gesunde Mitte des Weltverständnisses. Sie vermeidet das Auswachen in biologistische Utopien ebenso wie die spiritualistischen Exzesse. Die Welt — das ist bei Hildegard immer: der Mensch! Insofern ist es wirklich die Welt des Menschen, die uns in diesem Buch von der Welt vor Augen geführt wird.

Mit einigen exemplarischen anthropologischen Aspekten aus diesem Weltbild soll gezeigt werden: 1) das Phänomen „Leib“, das im „Kosmos“ sichtbar wird, 2) Hildegards Auffassung von der Geschlechtlichkeit des Menschen, womit 3) der Begriff der Person und damit das Verhältnis zur Gemeinschaft umrissen wird, die dann abschließend wieder zurückführt auf das Bild von der Welt.

Dabei sollen durchgehend die Texte Hildegards selber zu Worte kommen. Zu dieser einmaligen Erscheinung einer Frau im hohen Mittelalter nur ein kurzer biographischer Hinweis⁵: Hildegard wurde 1098 in Bermersheim bei Alzey geboren, und sie starb im Jahre 1179 auf dem Rupertsberg bei Bingen im hohen Alter von 82 Jahren. Sie wurde als junges Mädchen Inklusin auf dem Disibodenberg im Nahetal und war mit knapp 40 Jahren Magistra eines Frauenkonvents der Benediktiner. Neben drei Klostergründungen und zahlreichen Missionsreisen hinterließ sie ein erstaunlich reiches literarisches Werk: 3 große Visionen, 2 naturkundliche Schriften, die ihr den Ruf der ersten deutschen Naturforscherin und Ärztin eingetragen haben, 70 Carmina und Kompositionen, Hunderte von Briefen an Kaiser und Päpste und Prälaten und Äbtissinnen und Nonnen und Ritter, kurz an die gesamte Zeitgenossenschaft dieses zerrissenen und reichen 12. Jahrhunderts. Es ist das Zeitalter eines Barbarossa und eines Bernhard von Clairvaux, eines Maimonides und eines Gerhard von Cremona, die Zeit des Abailard und der Heloïse, die Hochblüte von Salerno und Toledo und der Schule von Chartres. Vor diesem Hintergrund

⁵ Eine moderne und sorgfältige Lebensbeschreibung ohne großen biographischen Apparat bietet Monika zu Eltz: Hildegard. Freiburg - Basel - Wien (1963). — Vgl. auch die zeitgenössische „Vita“ in PL 197, 91—130.

des hohen Mittelalters stellt die rheinische Seherin ihrer Zeit die alten und einfachen Fragen in besonderer Deutlichkeit und Originalität.

1) Zum Phänomen der Leiblichkeit

In Hildegards Kosmosschrift findet sich ein für Mystik und Symbolismus des Mittelalters überraschender Satz: *Et sic homo corpus ubique est* — und so ist denn der Mensch in seiner totalen Existenz — Leib! Die Stelle beschließt die zentrale vierte Vision, in der die Seherin den Kosmosmenschen in seiner körperhaften Gliederung — nach dem antiken Schema *de capite ad calcem* — vor Augen stellt und ihn mit den kosmischen Maßen und Weltkräften vergleicht. Der Satz ist auch insofern fundamental, als er am Übergang dieser kosmischen Analogien zur Deutung des Johannes-Prologs steht: daß das Wort ist Fleisch geworden — was nun abermals, Vers für Vers in unüberbietbarer Folgerichtigkeit auf den Leib, das Fleischliche, Glied um Glied des anatomischen Kanon, ausgelegt wird⁶.

Die Stelle lautet im Zusammenhang: „Daher existieren beide, Leib und Seele, trotz ihrer verschiedenen Naturen, dennoch als eine einzige Wirklichkeit. Denn im Denken wird dem Leibe das Pneuma zugeführt, bei jeder Konzentration die Wärme, durch die Assimilation das Wasser, bei den Zeugungsvorgängen die grüne Lebensfrische, die *viriditas*. Und so lebt der Mensch in seiner Konstitution: oben wie unten, außen wie innen, allüberall existiert er als Leiblichkeit⁷.“ *Et hoc modo est homo* — Das ist das Wesen des Menschen!

Inmitten der gesamten Schöpfung steht der Mensch vor uns als das Weltenmaß, als die Matrix, als leibhafter Schlüssel und ausgestaltetes Sinnbild. All seine Sinne sind Zeugnis einer schöpferischen Kraft, die wieder Bild des Schöpfers selber ist. Mit den sinnlichen Funktionen des Organismus hält die Seele gleichsam „ihr fleischliches Gefäß in die Schöpfung hinein und zieht die Welt an, mit ihr das Ihrige zu wollen“.

Dieses elementare Körperschema steht in unmittelbarem Bezug zu den Weltkräften und findet sein genaues Analogon im Sinnenleben wie im Gnadenleben. So gleichen die Füße den Flüssen; sie tragen den Menschen leibhaftig durch den Kreislauf seines Daseins. So gleicht die Nase den Luftzonen und gleicht der Ordnung der Natur und der Kultur, wie sie auch als Organ der Weisheit der Orientierung des Menschen dient

⁶ PL 197, 888 D — 900 D: *Expositio capituli primi Evangelii secundum Joannem*, ab eo loco ubi scriptum est: „*In principio erat Verbum*“, usque ad id „*Plenum gratiae et veritatis*“ ...

⁷ 887 D: *Unde anima et caro in duabus naturis unum opus existunt. Sed et aerem cogitando, calorem congregando, ignem suscipiendo, aquam immittendo, ac viriditatem germinando corpori hominis inducit, quomodo a prima constitutione confectum est et supra et subius, circa et intra corpus ubique est. Et hoc modo est homo.*

und seiner Distanzierung. So wird umgekehrt der Weltraum als ein Riesenmagen angesehen, da beide als Arsenal der Weltstoffe dienen und unsere existentielle Weltverbundenheit dokumentieren. Über zunächst physiologisch verstandene Funktionen des Magen-Darm-Trakts werden somit kosmobiologische Beziehungen gesetzt, die sich dann im Leben des Menschen als Bezüge des Aufnehmens und Aneignens, des Anpackens und Bewältigens, des Behaltens oder Ausstoßens von Dingen niederschlagen, die den Menschen ernähren oder ausdörren können, die ihn erheben und anregen oder kränken und krank machen. Insofern kann Hildegard den Magen, der zeitlebens die Stoffe der Welt durch sich hindurchfiltert, in seiner weltweiten Fassungskraft mit der Kapazität der Welt vergleichen: *capacitatem mundi ostendit*. „Denn jedes Ding der Welt füllt dieses sein Fassungsvermögen mit seinem Keimen und Wachsen auf und läßt es nach seinem Dahinschwinden gleichsam leer zurück. Das bedeutet, daß der Mensch, der wie der Mond wächst und schwindet, am Werke ist mit der Seele, die da angefüllt ist mit aller Kreatur⁸.“

Dieses schlichte und doch so gewaltige Bild soll uns daran erinnern, daß der Mensch in seiner Leiblichkeit Zeugnis abzulegen hat für Gottes Schöpferkraft. Wir werden aber auch daran gemahnt, daß all unser Essen und Trinken ursprünglich, im Zustand der noch nicht korrumpierten Natur — die Hildegard beschreibt als *creatio prima* oder *genitura mystica* —, daß unser Essen und Trinken und Ausscheiden ursprünglich dieser Korrespondenz mit dem Kosmos gedient haben, während offensichtlich doch jetzt all unser Essen der Restauration dient, einer tag-täglichen Wiederbelebung, wie auch alles Schlafen einer allnächtlichen Erholung, einer Rekreation. Beide Bereiche unseres scheinbar natürlichen Daseins erinnern uns zeitlebens an unsere ursprüngliche Konstitution, an unseren originären Wohl-Stand, beide sind aber auch signifikantes Symptom für unseren jetzigen Mißstand, die nunmehr physiologische Destitution, und beide schließlich lebenslänglich ein Hinweis auf unsere Restitution, unser Heil⁹.

⁸ 854 C: *Sed stomachus... capacitatem mundi ostendit, quem creaturae germinado et crescendo replent, et quem deficiendo quasi inanem reddunt, hoc est quod homo, qui sicut luna crescit et deficit, per animam, quae omnibus creaturis repleta est, operatur...* — Cf. 893 C: *Venter enim vires creaturarum quas recipit et emittit postulat, ut de succo earum sicut Deus constituit pascatur... Quod etiam per ventrem designatur, quia sicut mundus omnia capit, ita et venter alias creaturas in comestione in se recipit.*

⁹ Zum Problem des *Homo constitutus* — *Homo destitutus* — *Homo restitutus* vgl. H. Schipperges: Zur „Konstitutionslehre“ Hildegards von Bingen. In: *Arzt und Christ* 4 (1958) 90—94.

Dies ist ein Beispiel, wie Hildegard die Leiblichkeit sieht und deutet: konkret, total, transparent, dialogisch, gleichwohl naiv, aber immer vor einem weltweiten Horizont und unmittelbar bezogen auf das Schicksal der Heilsgeschichte.

Leib — das ist für Hildegard ein Bild für Gottes Schöpfertum. Gott wird produktiv in aller Leiblichkeit. „Wie wäre Gott auch zu erkennen, wenn nicht diese Herrlichkeit von Ihm ausginge? Denn es gibt kein Geschöpf, das nicht hieraus seine innere Strahlung hätte: all das Grünen und aller Samen, alles Blühen und diese ganze Schönheit, sonst wäre es ja kein Geschöpf¹⁰.“

Aus jeder Seite dieser Weltdichtung, die Alois Dempf einmal über das Weltendrama Dantes gestellt hat, klingt diese Grundstimmung durch: daß der unsichtige Geist grünt und reift zu sichtbarer Frucht, daß im Licht der Natur leibhaftiges Leben gewirkt wird. Und was sich derart elementar in der kreatürlichen Stimmung ausspricht, das wird Stimme in der Vernunft der menschlichen Person: „Der lebendige Geist geht aus, wird grünender Leib und bringt seine Frucht. Das ist das Leben¹¹.“

In diesem seinem grünenden Leib, in der *viriditas corporis*, wird der Mensch auferstehen zum ewigen Leben: „in integritate membrorum et in sexu“ — in seiner vollen Leiblichkeit und in seiner elementaren Verfassung der Geschlechtlichkeit.

2) Zum Problem der Geschlechtlichkeit

Die Erscheinungsweisen und das Wesen der Geschlechtlichkeit spielen in Hildegards Naturschriften, aber auch in den theologischen und kosmologischen Visionen eine ungewöhnliche Rolle. Man hat in neuerer Zeit des öfteren daran Anstoß genommen, ja Ärgernis. Es ist immer wieder gefragt worden: Woher weiß denn eine Nonne solche Dinge? Und wie bringt sie die Kühnheit auf, so unverhüllt und so derb davon zu sprechen? Nun, der Anstoß sollte auf uns zurückfallen: Wie konnte es nämlich soweit kommen, daß — zumal in den Jahrhunderten der Aufklärung — die natürlichsten Dinge tabuiert worden sind? Wie konnte eine solche Prüderie um sich greifen?

Für Art und Ausmaß dieser Unnatur der jüngeren Zeit nur ein Beispiel: Ich fand kürzlich in einer gerichtsmedizinischen Zeitschrift aus dem Jahre 1785 — in Pyls Magazin — ein Gutachten, in dem sexuelle Probleme

¹⁰ 812 A: *Nulla enim creatura est, quin aliquem radium habeat, videlicet aut viriditatem, aut semina, aut flores, aut pulchritudinem, alioquin creatura non esset. Sed et si Deus possibilitatem omnia facere non haberet, ubi esset potentia ipsius?*

¹¹ Dieser Passus aus einem Brief Hildegards erinnert an die Sprache des Paracelsus und seine lebensvollen Bilder vom „Licht der Natur“.

verhandelt werden mußten. Der Artikel mußte anonym erscheinen. Der Herausgeber mußte eine entschuldigende Fußnote bringen, in der es wörtlich heißt: „Es ist diese Abhandlung von einem sehr berühmten und gelehrten Arzte eingesandt worden, dessen Namen ich aber seinem Verlangen gemäß verschweigen muß. Die Leser werden sich hoffentlich an einigen zu freien Ausdrücken nicht stoßen.“ Die zu freien Ausdrücke sehen so aus, daß man den Begriff „sexuelle Triebe“ erwähnen mußte, um sie dann feierlich zu definieren: „Sexualtriebe, das sind Triebe, welche uns lehren, daß wir gemacht sind, dem Vaterlande Sterbliche hervorzubringen, die uns ähnlich sind“ — auch das ist die Aufklärung! Ein Scholastiker des finsternen Mittelalters hätte sich halbtot gelacht über eine solche Definition!

Er hätte sich auch totgelacht über den Botaniker, der noch um die Jahrhundertwende an einer deutschen Universität die Damen bat, beim nächsten Mal seiner Vorlesung fernzubleiben, weil er — der Botaniker — über die Fortpflanzung reden wolle! Wie erfrischend sind demgegenüber die Ansichten und Ausdrücke einer mittelalterlichen Klosterfrau! Wir dürfen deshalb offen darüber sprechen und auch hier wiederum ganz in der Sprache und mit den Bildern Hildegards.

Hildegard von Bingen erblickt die Geschlechts-Verfassung des Menschen in folgenden Hauptpunkten:

1. Die Sexualität gehört zum Urstand, zur *constitutio prima*, zur *genitura mystica*. Im Anbeginn wurden Mann und Frau konstituiert in *honestate et non in turpitudine*¹².
2. Mann und Frau sind geschaffen zu einem Liebesbund: *in amore uno vivebant*. Ausdruck dafür ist die *conjunctio*, die ebenfalls *decenter instituta est*¹³.
3. Sinn der Kopulation ist neben der Fruchtbarkeit die menschliche Lebensentfaltung der Partner selbst. Mann und Frau sind ein *opus alterum per alterum*¹⁴.
4. Die Geschlechtlichkeit reicht damit bis in das letzte Glied des Menschen hinein und ist leibhafter Hinweis auf seine Persönlichkeit, die kein Akzidens ist und kein Nebenprodukt, sondern des Menschen Basis.

¹² 935 D: *ab initio masculum et feminam in honestate, et non in turpitudine constitui.*

¹³ 392 B: *cum vir in aetate perfecta fertilis est, perfecta ei mulier conjugenda est.* — 489 D: *Deus in creatione humani generis carnem de carne tulit et in unam copulationem conjunxit.*

¹⁴ 546 B: *Deus virum et feminam conjunxit, scilicet hoc quod forte et infirmum erat, simul copulavit, ut alterum ab altero sustentaretur.* — 885 C: *Vir itaque et femina sic ad invicem admisti sunt, ut opus alterum per alterum est.*

5. Denn das Zusammenkommen von Mann und Frau, das mit den drei Phasen der *concupiscentia* (Libido), der *fortitudo* (Potenz) und einem *studium* (dem Akt selber) beschrieben wird, dieses Geschlechtsleben ist nichts Geringeres als ein Abbild für das innertrinitarische Leben der Gottheit¹⁵.

Auf diesem Hintergrund lassen sich nun die einzelnen Generationsvorgänge konkreter betrachten:

Hildegard beschreibt eingehend die Geschlechtsreife, die rechte Zeit der Zeugung und eugenische Fragestellungen¹⁶. Bei der Defloration durchbricht das *opus viri* das *claustrum integritatis in virgine*¹⁷. Beim Akt wird der weibliche Acker vom männlichen Pflug wortwörtlich umbrochen, damit Schweiß und Blut und Säfte beider Partner gekocht werden können zu einer Materie — *et sic in unum confluunt*¹⁸. Das mit dem Samen durchmischte Blut dient der Frau zur Nahrung und der Frucht zum Wachstum¹⁹. Hildegard kennt — im Gegensatz zur Antike und zu Zeitgenossen — keinen „weiblichen Samen“: *semen non habet, sed tantum spumam*, eine Art von Schaum, der sich im Orgasmus löst²⁰. Die Menstruation ergreift das gesamte Gefäßsystem und lockert insbesondere das Gefüge der Kopf- und Bauchadern²¹. Ein Konzeptions-Optimum liegt — nicht ganz genau — in der Mitte des Zyklus. An den anderen sicheren Tagen sind die Geschlechtsorgane der Frau „verschlossen wie ein Baum im Winter“²².

¹⁵ 460 D: *Nam vir tres causas habet in opere suo, id est concupiscentiam, fortitudinem et studium. Concupiscentia autem incendit fortitudinem, unde in utroque est studium laboris et ardentis voluntatis ipsorum. . . In voluntate autem Dei, nota viri concupiscentiam; et in potestate Dei, viri fortitudinem, atque in pietate voluntatis ac potestatis Dei, studium concupiscentiae et fortitudinis viri.*

¹⁶ Vgl. hierzu im einzelnen H. Schipperges: Krankheitsursache, Krankheitswesen und Heilung in der Klostermedizin, dargestellt am Welt-Bild Hildegards von Bingen. Med. Diss. Bonn 1951.

¹⁷ *Causae et curae* (ed. Kaiser, 1903) 102, 29: *Pudicitia autem claustrum integritatis in virgine est, quia opus viri transilivit idem opus ignorans.*

¹⁸ l. c. 68, 12: *in sanguine et sudore suo sic in unum confluunt.*

¹⁹ l. c. 67, 32: *Et sic sanguis mulieris cum semine viri miscetur, et unus sanguis fit, ita quod etiam caro eiusdem mulieris de hoc permixto sanguine fovetur, crescit et augmentatur.* — 104, 19: *deinde menstruus sanguis semen hoc commiscet et sanguinem facit et incarnat.*

²⁰ l. c. 60, 25: *de recta natura mulieris sanguis eius, quia debilis et tenuis est, semen non habet, sed tantum tenuem et parvam spumam emittit.*

²¹ l. c. 103, 16: *Ut autem succus a radice arboris incipit et ita sursum ad omnes ramusculos arboris tendit, sic est in muliere in menstruo tempore.* — Cf. 103, 23; 103, 25; 107, 35; 87, 5; 59, 24; 108, 6; 108, 10 et alia.

²² 104, 6: *sed in alio tempore tam facile non concipiunt, quoniam membra earum tunc aliquantum constricta sunt, velut in arbore est, quae viriditatem suam in aestivo tempore ad producendam flores emittit, in hiemali autem introrsum eam ad se trahit.*

Von großer Bedeutung ist für die mittelalterliche Sexualethik das Problem des retinierten Samenflusses geworden. Ausfall des Koitus galt ja wegen der Verhaltung der Säfte, der Zersetzung des Samens, als Ursache vieler Krankheiten²³. Hildegard hingegen kennt keine vikariierenden Ausscheidungen, wohl aber wird die Unterbrechung der Ejakulation als schädlich angesehen²⁴. Eine merkwürdige Deutung erhält der reifebedingte Hodenabstieg, der *descensus testiculorum*, den Hildegard mit Adams Verbannung erklärt. *Haec vis in exilium et in aliam rem in eo ivit, et in praedicta loca genitalium hominis fugit et ibi remansit*²⁵. Es handelt sich also um eine Art von Emigration der männlichen Keimdrüsen aus der heimischen Bauchhöhle ins Exil — ein Phänomen, das man heute mit der zunehmenden Polarität zwischen Intelligenzpol und Generationensphäre interpretieren möchte²⁶.

Menarche und Menopause, die Gravidität, Partus und Laktation entsprechen den zeitgenössischen Vorstellungen²⁷. Lediglich die Muttermilch wird von Hildegard nicht — wie üblich — als verwandeltes Blut, sondern als natürliches Produkt der Nahrung angesehen, wie sie auch annimmt, daß die Laktation durch die gleiche *vis naturalis* gesteuert wird, die auch Konzeption und Gravidität leitet²⁸. Der Milchfluß selbst schließlich wird in Gang gehalten durch den Saugakt²⁹.

3) Zur Personalität des Menschen

Aus den konkreten Bezügen der geschlechtlichen Verbindlichkeit des Menschen glaubt Hildegard auch die Wesenszüge seiner personalen Struktur herauslesen zu können.

²³ Vgl. Günter Elsässer: Ausfall des Coitus als Krankheitsursache in der Medizin des Mittelalters. In: Abh. Gesch. Med. Naturw. Berlin 1934.

²⁴ Causae et curae 138, 15: *Si vero ita in delectationem commovetur, quod spuma haec ad articulum emissionis pervenerit, sed tamen intra in corpore aliquo modo continente retenta fuerit, infirmitatem homo multotiens exinde incurrit.*

²⁵ I. c. 70, 35: *Cum enim Adam caecus et surdus in transgressione factus est, haec vis in exilium et in alienam rem in eo ivit, et in praedicta loca genitalium hominis furtive fugit et ibi remansit.*

²⁶ Vgl. Armin Müller: Individualität und Fortpflanzung als Polaritätserscheinung. Die Herabwanderung der Keimdrüsen der Säugetiere im Lichte organismischer Auffassung. Jena 1938.

²⁷ Vgl. zusammenfassend auch Hildegard von Bingen: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Übers. H. Schipperges (Salzburg 1957) 124—219.

²⁸ Causae et curae 67, 18: *de eadem naturali vi sanguis mulieris sursum ad ubera trahitur, et quod de esca et potu sanguis esse debebat, in lac vertitur.*

²⁹ I. c. 111, 25: *infans... per praedictas venulas lac sugendo ad ubera trahit et sugendo semper aditum praedictarum venularum ad ubera aperit.*

Während das Tier im Akt selber zu einer gewissen Einheit kommt, haben Mann und Frau sich vorher einig zu werden. Denn der Geschlechtsgeuß gründet sich auf die Vernunft, auf die verantwortliche Wahl: *et in lumbis rationalitas floret*³⁰. Allerdings ist diese im Geschlecht aufblühende Vernunftkraft durch den Fall getrübt. Die Geschlechtsvereinigung ist wie nichts auf dieser Welt eine Erinnerung an das Paradies, damit auch ein jeweils neuer Beweis für dessen Verlust.

Dennoch hängen Mann und Frau aneinander, drängen ineinander, laufen sich nach, erwärmen sich füreinander, haben Sehnsucht und Durst, wie ein Hirsch nach der Wasserquelle; sie empfinden Glut und Süßigkeit, Erschütterung und Erschließung, auch alles Leid und alle Möglichkeiten einer Verkehrung³¹.

Denn mit der Korruption Evas ist auch die *turpitudine* in die Welt gekommen, all die Perversitäten in Ehebruch, Unzucht, Onanie, Sodomie, Transvestitismus, Fetischismus³². Ja, sogar das unziemliche Lachen gilt als pervers, da es nicht mit der mimischen Muskulatur geübt wird, sondern gleichsam aus den Geschlechtsorganen heraus, wie denn auch die Tränen bei dröhnendem und wieherndem Gelächter mit dem Samenerguß beim Orgasmus verglichen werden³³. Gedeutet werden diese Perversitäten also ganz und gar nicht als pathologische Entgleisungen aus einer Normalbahn, sondern — streng anthropologisch — als Fehlhaltung des ganzen Menschen, als *peccata contra naturam*, als Umkehrung der menschlichen Wirklichkeit.

Denn in der rechten Natur des Menschen dürfen sich — konkret und kompakt — auch all die Spannungen zwischen den beiden Geschlechtern zeigen. Es ist verständlich, daß dem verschiedenen Körperbau ein unterschiedlicher Trieb entspricht. Die Frau etwa kommt nicht so leicht in die „Mühle der Leidenschaft“. Der weiteren Leibeshöhle entspricht eine mildere Libido, die nicht das heftige und periodisch-akute Brennen, die

³⁰ 801 D: *in lumbis... etiam rationalitas floret, ita ut homo sciat quid faciat, vel quid devitet; unde et delectationem ad opera illa habet.*

³¹ *Causae et curae* 136, 37: *Et ideo, quia vir hanc magnam dulcedinem in se sentit et habet ut cervus ad fontem, sic ipse velociter ad feminam currit et femina ad ipsum in similitudine horrei areae, quae multis ictibus percutitur et ad calorem perducitur, cum grana in eo excutiantur.*

³² Zu den Geschlechts-Verirrungen vgl. H. Schipperges: Das Bild des Menschen bei Hildegard von Bingen. Beitrag zur philosophischen Anthropologie des 12. Jahrhunderts. Phil. Bonn (1952) 89–91.

³³ *Causae et curae* 149, 3: *Inepta enim laetitia et risus velut quandam societatem ad delectationem carnis habent, et ideo ventus ille, qui risum suscitatur, de medulla hominis exiens femur eius et interiora concutit. Ac interdum praenimia concussione risus aquam lacrimarum de sanguine venarum oculis hoc modo educit, quemadmodum etiam spuma seminis hominis aliquando de sanguine venarum per ardorem delectationis excutitur.*

ligatura carnis des Mannes, kennt, dafür aber länger sich auswirkt und eher der fruchtweckenden Sonne gleicht³⁴.

Nach dem Muster der antiken Temperamentenlehre beschreibt Hildegard systematisch je vier verschiedene Typen des Geschlechtsverhaltens³⁵. Sie schildert die Säftedisposition des Gehirns, das Kolorit der Haut, Beschaffenheit von Gefäßsystem und Blut, die Muskulatur und dann die Geschlechtskraft. Solche Männer — um nur das Beispiel des Sanguinikers zu nennen — üben ihre geschlechtlichen Pflichten in Ehren und mit einer besonnenen Liebe aus, und zwar so, „daß ihr Glied auf eine ehrenhafte Weise zu jenem blühenden Zustande aufprießt“³⁶. Deshalb spricht man von ihnen wie von einem *aureum aedificium in recta amplexione*, einem güldenen Gebäude in der geschlechtlichen Umarmung. Diese Männer sind, wenn sie ohne Frauen bleiben, ruhmlos wie ein Tag, der keine Sonne hatte. In der Gemeinschaft mit Frauen indes sind sie so fröhlich, wie ein klarer Tag es ist, an dem die Sonne lacht³⁷. Ähnlich bei der Sanguinikerin: „Frauen dieser Art sind von Natur fettreich, haben eine weiche Muskulatur von köstlichem Fleisch, feingegliederte Gefäße, die reichlich reines Blut führen. Solche Frauen haben einen klaren, weißlichen Teint. In den Liebesumarmungen sind sie reizend und liebenswürdig. Sie verstehen sich auf feinere Künste und leben in einem zufriedenen Gemütszustand. Bei der Menstruation leiden sie kaum an Blutfluß. Ihre Matrix ist kräftig entwickelt und gebärfähig. Wenn sie ohne Männer und Kinder bleiben müssen, leiden sie an mancherlei körperlichen Zuständen. Wenn sie Männer haben, sind sie gesund“³⁸.

Dem Modus der Kopulation entspricht dann auch die weibliche Unterwürfigkeit. Die Frau ist gebrechlicher, dafür elastischer, aber auch des männlichen Zuspruchs bedürftiger³⁹. Deshalb ist der Mann der natürliche Behüter seiner Frau. Er hat zu werben, sie zu gewähren. Daraus ergibt sich die soziale Stellung der Frau von selbst. Sie schaut auf zum Manne, erweist sich als Gehilfin jeder Art; sie ist das Wesen, das Antwort gibt⁴⁰.

³⁴ Cf. *Causae et curae* 76—77; 136.

³⁵ I. c. 70—76; 87—89.

³⁶ I. c. 72, 27: *ita quod etiam stirps eorum in florem honorifice frondet, quoniam isti aureum aedificium in recta amplexione dicuntur, quia rationalitas sentit in eis, unde sit, ac ideo moderatio in eis fit et humani gestus.*

³⁷ I. c. 73, 13: *cum mulieribus autem iocundi sunt, velut dies cum sole clarus est.*

³⁸ I. c. 87, 23: *et si istae absque maritis sunt... facile dolent in corpore; si autem maritos habent, sanae sunt.*

³⁹ Vgl. zahlreiche Stellen in *Causae et curae* 60; 72; 34. — PL 197, 851 C — 852 C; 397 B; 1019 D — 1020 C.

⁴⁰ Vgl. Maura Böckeler: *Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit.* Salzburg (1940).

„Adam wußte alle Dinge — so heißt es —, als er zum ersten Male das Weib erblickte, und Eva war es beim Anblick des Mannes so, als ob sie geradeswegs in den Himmel geschaut hätte. Und also soll alle echte Liebe sein zwischen Mann und Frau und keine andere⁴¹.“ Beide sind sie einander zugesprochen, erkennen und erschließen einander, beanspruchen und erfüllen sich gegenseitig. Dabei ist die Frau das Wesen, das gefallen will und gefallen soll⁴²; sie ist gefällig dem Manne und ihm von Grund auf zugetan. Und obschon der Mann größeres Vermögen hat, ist seine schöpferische Potenz doch nur der eine Teil, den die Frau zur Vollendung führt. „Die Frau aber ist ein Quell der Weisheit und ein Bronnen der vollen Freude, ein köstlicher Anteil, den nunmehr wieder der Mann mit seinem mehr schöpferischen Vermögen vollendet⁴³.“

Mit der gleichen herzhaften Genauigkeit und bildreichen Ausführlichkeit werden auch die sinnlichen Kräfte des Menschen, seine verstandesmäßigen Funktionen, das Willensgefüge und seine Gemütskraft durchgesprochen⁴⁴, geheimnisvolle Vermögen, die zeitlebens das *opus animae cum corpore* ausmachen. Zeit ihres Lebens baut diese Seele am Turm menschlicher Leiblichkeit und gibt dem menschlichen Dasein einen unverwechselbaren Lebensstil.

Es ist in allen sinnlichen und geistigen Vermögen das gleiche *opus*⁴⁵, von dem wir bei dieser kurzen Skizze ausgegangen sind, ein *opus cum creatura*, ein lebenslanges Gespräch mit aller Welt und darin mit dem Menschen. Denn „alles, was in der Satzung Gottes steht, gibt einander Antwort“⁴⁶.

⁴¹ Causae et curae 136, 21: *Cum enim Adam inspexit Evam, totus sapientia impletus est, quia matrem, per quam filios procreare debebat, inspexit. Cum autem Eva inspexit Adam, sic eum inspexit, quasi in caelum videret, et ut anima sursum tendit, quae caelestia desiderat, quoniam spes eius erat ad virum. Et ideo una dilectio erit et esse debet viri et feminae et non aliena.*

⁴² 1009 C: *Mulier quoque ad honorem et ad gloriam mariti sui se ornat, et ut ipsi tanto pulchrior esse videatur.* — Vgl. hierzu H. Schipperges: Das Schöne in der Welt Hildegards von Bingen. In: Jb. f. Ästhetik 4 (1958/59) 83—139.

⁴³ 167 B: *Sed tamen vir plures vires habet, quam mulier perficere possit. Mulier autem est fons sapientiae et fons pleni gaudii, quas partes vir ad perfectum ducit.*

⁴⁴ Vgl. H. Schipperges: Das Bild des Menschen bei Hildegard von Bingen. Phil. Diss. 1952: „Leib und Seele.“

⁴⁵ Vgl. H. Schipperges: Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von „Opus“ in ihrem Weltbild. Leipzig (1961).

⁴⁶ Hildegardis Liber vitae meritorum. Ed. J. B. Pitra, *Analecta sacra*, tom. 8 (1882) 69: *Omnia enim quae in institutione Dei sunt, sibi invicem responsum dant.*

Zusammenfassung

Ich darf versuchen, die einzelnen anthropologischen Aspekte wieder einzusammeln in Hildegards Bild von der Welt, wobei nunmehr in diesem Weltbild das Muster des Menschen deutlicher werden kann.

Der moderne Mensch — dem Wesen seiner wissenschaftlichen Einstellung nach ohne jeden Begriff vom Kosmos — wird zumeist mit Verachtung oder Ratlosigkeit auf die vorwissenschaftlichen Weltbilder, etwa des Mittelalters, hinabsehen. Aus methodischen Gründen müssen wir von einer Weltanschauung, von der Vorstellung einer kosmischen Ordnung, ja sogar von dem Begriff der „Natur“ selbst Abstand nehmen. Der Mensch gerät damit in die Gefahr, allem Universum und auch allem Universalen entfremdet zu werden. Das Phänomen „Natur“ wird notwendig profaniert, auf rein statistisch zu erfassende Chiffren reduziert, und ein Phänomen wie die „Kultur“ wird bei bloß zufälligen Informationen mehr und mehr isoliert. Das *opus* des technischen Menschen wird dabei leichter der schöpferischen Verantwortlichkeit entgleiten, und auch alle Versuche der Planung im Bereiche der Biotechnik, Soziotechnik oder Anthropotechnik werden es nicht zurückholen, weil der Totalplan ein Totalwissen voraussetzen würde, also gerade wiederum einen — Kosmos.

Auf der anderen Seite gehört die Frage nach einem geschlossenen Weltbild zu den ältesten Problemen der Menschheit. Zur Phänomenologie des Menschen hat schon immer die Welt gehört, wie auch zur Erscheinung des Kosmos der Mensch. In allen archaischen Weltbildern — die nicht weniger kompliziert sind als unsere modernen, nur anders gelagert — in diesen Weltvorstellungen hat der Mensch nicht nur den ersten Platz, sondern die absolute Schlüsselstellung. Der Mensch ist genauso gut die Antwort auf die Welträtsel wie auch die Welt die Antwort ist auf die ewige Frage Mensch.

In der weitgespannten Tradition einer kosmologischen Naturphilosophie nimmt nun Hildegards Zeitalter — dieses gewaltige Jahrhundert im Aufbruch, dieser in allen Aspekten unergründlich reiche säkulare Zeitraum des 12. Jahrhunderts — eine besondere Stellung ein. Hier sehen wir einen breiten Fächer an Überlieferungen, der sich vor allem in der Schule von Chartres zu entfalten beginnt. Die christliche Imago-Vorstellung begegnet sich mit der hellenistischen Urbild-Idee. Die fröhscholastische Genesis-Interpretation tritt in eine geistvolle Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Emanationslehre.

Die empedokleischen Weltelemente werden auf die galenische Temperamentenlehre transponiert. Das scholastische Hexaemeron eines Thierry von Chartres steht neben der symbolisch verschlüsselten *Imago mundi* des Honorius. Des Wilhelm von Conches Versuche zur *Philosophia* machen

sich ebenso mit der neuen arabistischen Physiologie des Constantinus Africanus vertraut wie des Wilhelm von Auvergne Traktat *De universo*. Neben das spätantike *De-natura-hominis*-Schema nach Nemesius von Emesa tritt das üppige antikisierende Naturgemälde eines Bernardus Silvestris⁴⁷.

Es ist das Jahrhundert einer unerhört vielfältigen und zwiespältigen Weltinterpretation, das sich in diesen Schulen und diesen Geistern darstellt. Hildegard von Bingen hat daran keinen nachweisbaren Anteil. Ihre Kosmosschrift ist mit keiner der angeführten Abhandlungen zum Makro- und Mikrokosmos zu vergleichen. Insbesondere konnten wir keine einzige überzeugende Parallele zu der zweiten großen Traditionswelle finden, die unter dem Leitbild des neuen Aristoteles durch die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts läuft⁴⁸, jene Welle, die die geistige Wasserscheide Europas bilden sollte und bald schon das Aufblühen der Universitäten in Szene setzte⁴⁹. Es ist jener Aristoteles, der unter den arabischen und jüdischen Kommentatoren weitgehend modifiziert worden ist und der bald schon die Weltvorstellungen eines Albertus Magnus bestimmt und der in der Summa des Thomas von Aquin seine Synthese und Ausrundung gefunden hat.

Beide traditionellen Strömungen haben in den folgenden Jahrhunderten hervorragende Weltbilder gezeitigt: über Dante und Paracelsus bis zu Athanasius Kircher und Kepler. Hildegards Kosmologie aber muß unverkennbar auf einem ganz anderen Wege gesucht werden. Daß wir hier ein komplettes vorthomistisches Weltbild vor uns haben, das ist ein Phänomen, von dem ich immer geglaubt habe, daß es die Theologen — die in breiten Schichten ja immer noch Aristoteliker sind — anregen oder beunruhigen könnte.

In der Mitte von Hildegardis Weltanschauung steht kein Begriff und geistert keine Idee, sondern lebt das WORT, das im Anfang war und das in die Welt gekommen ist. Inmitten der Schöpfung wird der Mensch vom Schöpferwort persönlich in Anspruch genommen und in einen leibhaften und lebenslangen existentiellen Dialog gestellt. Es ist allein dieses Weltinteresse, das Hildegard dann auch zur Naturphilosophie geführt hat und sie ihre Kosmosschrift verfassen ließ.

⁴⁷ Zur Frage der Mikrokosmos-Überlieferung des 12. Jahrhunderts und zur Stellung Hildegards innerhalb dieses Traditionsstromes vgl. H. Schipperges: Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts. In: *Miscellanea Mediaevalia* 1 (1962) 129–153.

⁴⁸ Vgl. H. Schipperges: Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter. Beiheft 3 zu Sudhoffs Arch. Gesch. Med. Naturwiss. Wiesbaden 1964.

⁴⁹ Vgl. H. Schipperges: Einflüsse arabischer Wissenschaft auf die Entstehung der Universität. In: *Nova Acta Leopoldina* 27 (1963) 201–212.

Es ist nicht die enzyklopädische Tradition des frühen Mittelalters und in keiner Weise der platonisch-biblische Konkordanzversuch; es ist nichts von aristotelischen Weltentwürfen zu finden⁵⁰. Allenfalls klingen die allegorischen Muster eines Rupert von Deutz an oder eines Honorius von Regensburg, der alle Kreatur sich spiegeln sah *in Deo*, *in se ipsa* und *in nobis* und so die Welt als *umbra vitae* erfassen konnte. Nirgendwo sind auch die Aufbauten der Weltsphären zu finden, vielmehr geht vom Schwerpunkt des Opus aus — mit den Texten der Apokalypse, der Genesis, der Inkarnationsoffenbarung — der Blick unmittelbar auf die Innenräume der Welt und damit in die Welt des Menschen. Kosmologie — das ist hier nichts anderes als eine geistige Betrachtungsweise von Mensch und Welt, vom Menschen inmitten der Schöpfung.

Unter diesem Aspekt kann das vielfach antiquierte Modell der heiligen Hildegard auch dem modernen Leser und nicht zuletzt der Hildegardis-Forschung Anregung geben und aktuelle Probleme stellen. Alle Fragen moderner Welterfahrung werden uns hier vermittelt, Probleme der Tiefenpsychologie, eines Existentialismus oder einer heute neu sich konstituierenden Symbolforschung. Interessiert ist deshalb vor allem die Wissenschaftsgeschichte, die heutzutage nicht mehr so sehr die Ausfaltung technischer Fortschritte zeigen möchte als vielmehr endlich einmal auch die Geschichte einer Natur von ihrer Innenseite her und darüber hinaus die Entwicklung oder auch Verkümmern von Symbolstrukturen, wie sie hier vorliegen.

Es ist in keiner Weise die Frage nach einem neuen oder gültigen Weltsystem, die uns bedrängt, sondern die Frage um die wirkliche Erfahrbarkeit der Schöpfungsordnung, die wir als Welt anschauen. Es ist damit die alte Frage nach der ursprünglichen, konkreten, leibhaftigen Lebenswirklichkeit des Menschen, so wie sie hier mit einigen wenigen exemplarischen Bildern aus der umfassenden Wertschau Hildegards von Bingen an unserem Auge vorbeigezogen ist.

⁵⁰ Vgl. hierzu auch die andersartige Auffassung in der Habilitationsschrift von H. Liebeschütz: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. In: Studien der Bibliothek Warburg 16. Leipzig 1930.

Die Ehe zwischen Alpha und Omega

Gedanken zum Wesen der Ehe im Weltbild von P. Teilhard de Chardin

Von Wilhelm Dupré, Wien

Wenn für die wissenschaftliche Hermeneutik der Grundgedanke eines Philosophen jene Mitte darstellt, zu der wir immer wieder zurückkommen müssen und von der her wir selbst unser Nachdenken in Gang bringen sollen, so bedeutet dies im Gespräch mit Teilhard de Chardin, daß es nicht nur darauf ankommt, seine Gedanken und Aussagen zu wiederholen und sie als solche zu scheiden, sondern auch und vornehmlich, daß wir den Grundgedanken auf entscheidende Phänomene anwenden und ihn so erneut im Ganzen des Systems verifizieren.

Der Grundgedanke Teilhards, der letztlich alle Aussagen begründet und in sich vereint, ist der Punkt Omega. In ihm treffen sich die Phänomene in ihrem Sinn. Er ist zwar zeitlich nach den Phänomenen unserer Erfahrung, zugleich aber als ganzheitlich verstandener Ziel-Grund unzeitlich, vor ihnen, und so im eigentlichen Sinn Wirk-Grund. Punkt Omega als Grundkraft in jedem einzelnen gedacht, ist also nicht nur Ziel und Ende, sondern zugleich auch Anfang und Ausgangspunkt oder Alpha, wie Viallet dies sinngemäß und analog zu dem Wort „Omega“ interpretiert¹.

Als entscheidender Grundgedanke zeigt sich somit, den Inbegriff „Punkt Omega“ erhellend, die Korrelation von Alpha und Omega. Diese Korrelation, die in den einzelnen Entwicklungsgestalten, vor allem aber in der Gestalt des Menschen konkret wird, begründet unsere Aussagen sowohl nach der Vergangenheit als auch nach der Zukunft hin. Selbst ist sie jedoch gegenwärtig und darum nur für den Augenblick gemäß der dem Denken eigenen Gegenwart faßbar, weshalb das von ihr Abgeleitete sowohl Wirklichkeit als auch Hypothese, sowohl Glaube als auch Wissen sein kann. Damit bestimmt sie im voraus alle Aussagen, die wir von den Phänomenen machen, d. h. daß diese nur vom Ganzen her gesehen werden dürfen, weil jeder Abfall davon in den Extremen der Ismen — ob Realismus oder Skeptizismus, ob Fideismus oder Scientismus, usw. — landet.

Das Ganze selbst zeigt sich in der Relation der Teile im Menschen, der in seinem Bezug zum Grund in diesen hineingenommen ist und sofern das nur vom Grund her möglich sein kann, d. h. sofern der Grund selbst den Menschen in sich hineinnimmt, auch der Grund ist, der jetzt

¹ Fr. A. Viallet, Zwischen Alpha und Omega, Das Weltbild Teilhards de Chardin, Nürnberg 1958, vgl. p. 131.

aber nicht mehr vom Menschen trennbar, die hypostatische Einung von Grund und Begründetem, von Gott und Mensch selbst ist. Damit verbindet sich in der Theorie des Ganzen die Distanz von Wissen und Glauben, Theorie und Praxis. „Christus coinzipiert mit dem Omega der Evolution“², der vollzogene Glaube erwirkt das Heil, als wirklicher Glaube ist er heilsmächtig.

Diese Gedanken, die hier nur skizzenhaft angedeutet wurden und zu deren Rechtfertigung auf das Werk von Teilhard selbst verwiesen wird, bilden den Horizont, den die folgende Untersuchung über das Wesen der Ehe abschreitet. Der sich darin zeigende Sinn soll jedoch nicht nur das einzelne Phänomen erhellen, sondern auch in der schon angedeuteten Weise einen Beitrag zur Verifikation des Horizontes selbst leisten, da sich Wahrheit nur durch Wahrheit als solche ausweisen kann, der Ausweis der Wahrheit als sie selbst jedoch der Sinn ist.

Im Korrelationsprozeß von Alpha und Omega wird nicht nur jedes Phänomen begründet, es erhält darin auch seinen spezifischen Sinn. Das gilt ganz besonders von der Ehe, die als äußerste Einungsmöglichkeit menschlicher Wesen, wenn auch nicht durch die Geschlechtlichkeit begründet so doch nur durch sie ermöglicht, als konstitutives Moment der Evolution ein ausgezeichnetes Phänomen darstellt. Das Vorhandensein der Geschlechter als prinzipielle, Leben ermöglichende Zweiteilung im Lebendigen, gehört also gleicherweise wie deren gegenseitiges Zueinander in diesen Prozeß von Alpha und Omega. Daraus folgt, daß nur im Zusammensehen beider Momente und in deren Korrelation der Sinn begründet bzw. erschlossen wird, indem nämlich das Begründete aus der Art seiner Begründung sein Wesen erhält³.

Im Prozeß des Lebens bzw. im Prozeß der Hominisation hat nun das Geschlechtliche zunächst und äußerlich den Sinn der Erhaltung des Lebens. Dieses ist im Gegensatz zum außergeschlechtlichen Leben als bestimmte Bewegung in der Raumdimension auch Bewegung in der Zeit, wobei das Leben selbst durch den Prozeß des „Einrollens“ in zweifacher Weise ermöglicht und gezeitigt wird⁴.

Es wird durch die Erhaltung der Art, d. h. der Fortpflanzung im spezifischen Sinn ebenso ermöglicht und gezeitigt wie durch die Ausbreitung und das Entstehen neuer Formen, die sich in ihrem gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein bedingen.

² *L'énergie humaine*, Werke VI, Paris 1962, p. 180.

³ Der scholastische Satz vom *agere*, das dem Sein folgt (*agere sequitur esse*), bekommt aus der vom Ursprung her vorgegebenen Essentialität des Seins seinen konkreten Inhalt.

⁴ Zum Evolutionsbegriff bei Teilhard vgl.: Leo Gabriel, *Evolution und Zeitbegriff* von H. Bergson zu Teilhard de Chardin, Wissenschaft und Weltbild 1961/1.

Damit weist das Geschlechtliche im Dienste des Lebens zwei Momente auf, die sich ursprünglich zeigen und die in ihrer vollständigen Relation zu betrachten sind: das Moment der Ausbreitung und das Moment der Erhaltung der Art, bzw. die Entstehung neuer Lebensformen überhaupt und die Geburt neuen Lebens in der Eigengestalt im Besondern. Sofern der Mensch nun Inbegriff allen Lebens ist, müssen sich beide Momente in ihm auf menschliche Weise treffen, um hier ihre volle Erfüllung, d. h. ihre wesentliche Innerlichkeit zu finden. Dabei müssen wir das Moment der Form, in der wir die Entstehung neuer Arten zusammenfassen, in besonderer Weise der Zeit, das der Erhaltung des Lebens zwar nicht außerhalb der Zeit, so doch in Raum und Zeit, der Energie zuordnen⁵.

Zeit und Energie sind damit die Grunddimensionen des Geschlechtlichen. Sie erfüllen sich im Raum, um in der Konzentration⁶ den Punkt Omega zu erreichen, in dessen Dienst alles steht, also auch die menschliche Ehe.

Was aber heißt Erfüllung von Zeit und Energie? Nach Teilhard ist die Welt eine sich einrollende Welt (*un monde qui s'enroule*). Demnach müssen sich sowohl Zeit als auch Energie „einrollen“, die Ehe als menschlicher Ort sich verwirklichender Geschlechtlichkeit muß selbst diese Konzentration und Verdichtung ursprünglich und wesentlich ermöglichen, d. h. sie erhält von ihr ihren wesentlichen Bestand, sie kann zwischen Alpha und Omega nur von diesem Ganzen selbst her verstanden werden.

Die Einrollung der Zeit bedeutet nun, daß der Fluß der in der Entstehung neuer Arten sich ausbreitenden Vergänglichkeit eingeholt, überholt und zum Stehen gebracht wird. Das geschieht im Augenblick, der, wie die augustinische Tradition weiß, die *complicatio temporis* ist. Der Augenblick aber bedeutet zugleich die Geburt des Denkens, das immer und stets ein augenblickliches ist. Aus der Zeit in deren Sich-Öffnen für das Jenseits-der-Zeit geboren, bleibt es dieser in bezug von Vergangenheit und Zukunft trotzdem verbunden. Und da es sich von ihr nicht lösen kann, gerät es in jene Dramatik hinein, die dem Gedanken bzw. dem Geist eigen ist, welcher der Ewigkeit geschenkt, diese seiner Herkunft wegen jedoch nie endgültig zu ergreifen vermag, obwohl gerade das sein eigentliches Anliegen ist.

In der Zeit eröffnet sich also dem Leben der Horizont des Denkens, die Noosphäre. Das Geschlechtliche, durch das die „Reihe“ der Zeit wächst, findet damit im Denken bzw. im Geist sein Ende. Dieser ist als solcher

⁵ Teilhard, *L'énergie humaine*, Werke VI, p. 76 ff.

⁶ Konzentration ist die Wesenseigenschaft von Zeit und Raum. *L'énergie humaine*, p. 72.

ungeschlechtlich, da ihm, sofern er reiner Geist ist, das Medium des Geschlechtlichen, d. h. die Zeit als konstitutives Moment fehlt.

Wie aber rollt sich die Energie ein? Zunächst bedeutet Energie das Zusammenstehen überhaupt, so daß das Leben von Anfang an, sofern es Organismus ist, eine besondere Energie bedeutet. Diese erste Form der zusammenführenden Energie, die eigentlich schon in der Materie beginnt⁷ und in gewissem Sinn als „kosmische Liebesenergie“ bezeichnet werden kann⁸, stellt jedoch erst die Vorform der sich zentrierenden, „radialen Energie“⁹ dar. Diese beginnt dort, wo sich Organismen zusammenfinden, um ihre Art, womöglich wie bei den Einzellern unter Selbstaufgabe der Individualität, zu erhalten. Der Prozeß dieses Zusammenfindens ist nun, wie das Phänomen zeigt, ein sich einrollender. Das Zusammenfinden, das zunächst nur der Arterhaltung dient, wird dichter: es dient der Erhaltung der Nachkommen in tätiger Obsorge; in der Liebe zeigt sich das Moment der Individualität als Eigensinn. Doch ist dieses nur vermittelndes Moment auf dem Wege der Äußerlichkeit zur Innerlichkeit, konkret gesprochen auf dem Weg, wo die äußere Aufgabe der Individualität zur Erhaltung der Art sich umwandelt in deren innere Aufgabe, um von hier aus den Geist im Zueinander, d. h. die Person zu gewinnen. Das bedeutet Entschränkung der Individualität über das Individuum hinaus, Liebe als Vermittlungsprozeß der Personwerdung des Individuums, Gewinn des geistigen Horizontes in der Dimension der Hingabe und Selbstaufopferung. Die Liebe also ermöglicht und verwirklicht den Prozeß der Personalisation. Damit beginnt Liebe allgemein zu werden. Sie enthüllt sich als das Wesen des im Ganzen wollenden Geistes, in tieferem Sinn „als das Blut der geistigen Evolution“¹⁰. Sie offenbart sich als Zusammenfassung von „sexuellem, menschlichem und kosmischem Sinn“¹¹, ohne das eine zugunsten des andern völlig zu verlieren. Die „eingerollte“ Liebe bedeutet „totale Personalisation des Universums“. Sie zielt auf ein „wahrhaftiges Ich als dem Gipfel der Welt, das in sich alle Einzel-Egos der Erde einschließt, ohne diese zu vernichten“¹².

Die Ehe steht also aus dem zwischen Alpha und Omega konstituierten Wesen der Geschlechtlichkeit im Aufbruch von Zeit und Energie. Damit ist sie in ganz besonderer und eigentümlicher Weise auf das wirkliche Ganze bezogen, das mehr ist als die Geschlechtlichkeit, die nur Teil ist, überhaupt sein kann. Diese findet in der zur Vollständigkeit gelangten — allerdings in letzter Vollendung nur im Tode erreichbaren, eingerollten

⁷ Teilhard, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 16 ff.; 258 ff.

⁸ Teilhard, *L'énergie humaine*, Werke VI, p. 90.

⁹ Teilhard, *Der Menschen im Kosmos*, p. 40.

¹⁰ Teilhard, *L'énergie humaine*, Werke VI, p. 15.

¹¹ *ibid.* p. 95.

¹² Teilhard, *L'apparition de l'homme*, Werke II, p. 373.

Liebe notwendig ein Ende, das dem Wesen dieses Ganzen entsprechend, d. h. als Person und Geist ungeschlechtlich ist. Die Zeit des Augenblicks „gebiert“ den Geist, die Energie der Liebe die Person, der Geist wie auch die Person sind das Ganze; Geist ist Person, Person Geist, jedoch nur in der Komplementarität des Ganzen¹³.

Mit dieser Koinzidenz der geschlechtlichen Dualität ist jenes Ende erreicht, das, da es das Ganze ist, Punkt Omega darstellt. Punkt Omega, in dem also die beiden Grunddimensionen vereinzelter Anfangs (Alpha) ihren Sinn erreichen — wobei alle Vereinzelung verschwindet, das Ende selbst als scheinbar völlig Anderes, in Wahrheit jedoch als Nicht-anderes (Cusanus) auftritt —, wird damit zur konkreten, obwohl selbst nicht geschlechtlichen Sinngestalt des Geschlechtlichen überhaupt, besonders

¹³ Die Frage, die hier auftritt, ist die: wie kann Person, wie kann Geist definiert werden? Definition heißt Angabe der Grenze. Geist und Person zeichnen sich jedoch gerade dadurch aus, daß sie die Grenze überwinden: Der Geist im noetischen In-Begriff des Ganzen, die Person im umfassenden Akt der Bejahung. Obwohl also Person und Geist sich der Definition entziehen, so entziehen sie sich doch nicht der Sprache, die von beiden spricht. Wenn das der Fall ist, ist zu erwarten, daß sich in ihrem „geheimen“ Wesen sowohl Geistiges als auch Personales verbergen. Dies ist in der Tat so, denn der Geist als Moment der Verstehbarkeit der Sprache findet im personalen Moment des Verständnisses seine Vollendung. Obwohl Verständnis zwar nur durch Verstehbarkeit möglich, diese aber nur als Verständnis wirklich ist und so beide Eins sind, gehen sie doch nicht ineinander auf: In Verstehbarkeit und Verständnis verhält sich das Ganze zu sich selbst.

Diese Wesenseigentümlichkeit — daß das Ganze sich zu sich selbst verhält, d. h. Totalität ist — ist sowohl kennzeichnend für die Rede von Geist und Person als auch für das Wesen von Geist und Person. Der Geist ist Geist, sofern er das Ganze versteht, die Person ist Person, sofern sie das Ganze will. Das Ganze wollen bedeutet aber nichts anderes als das Ganze verstehen und umgekehrt.

Zwar fallen Wollen und Verstehen auseinander, sobald das Ganze von beiden jeweils nur in Teilhabe besessen wird. Diese Teilhabe bestimmt das Wesen der endlichen Person und des endlichen Geistes. Sie sind prinzipiell auf das Ganze gerichtet, da sie an ihm teilhaben, sie besitzen es jedoch nur unvollständig. Diese Unvollständigkeit bedeutet aber dem Wesen des nur in dynamischer Beziehung möglichen Besitzens entsprechend Streben nach Vollständigkeit. Damit ergibt sich, daß die Koinzidenz von Geist und Person im Endlichen immer nur in der Personalisation erreicht werden kann, bzw. vorgreifend erreicht wird.

Wir können diese eigenartige Verflechtung von Noch-nicht und Immer-schon nur als Gegenwart, d. h. Einheit in der Distanz des Absoluten und Allumfassenden, als transzendente Transparenz begreifen. Wenn wir es logisch ausdrücken: als Verbindung und Relation von Wissen und Unwissenheit, insofern nämlich, als das Noch-nicht der immer schon auf Wissen bezogenen Unwissenheit in deren positivem Verständnis die Relation des Immer-schon als konstitutive Relation in der *docta ignorantia* erreicht.

aber für die menschliche Ehe, die gewissermaßen ein Prä-Omega bedeutet und als solches darzustellen ist.

Der konkrete Mensch ist nun einerseits Geist und Person, ohne das Ganze von Person und Geist selbst zu sein. Gleichwohl hat er notwendigerweise an diesem Ganzen teil. Er ist dementsprechend Ende und Ziel des Universums, ohne damit *hic et nunc*, wie Schelling sich ausdrückt, „End-Zweck“ zu sein¹⁴. Andererseits ist offenbar geworden, daß die Grundprinzipien des Geschlechtlichen in der Bewegung der Einrollung auf dieses Ganze ausgerichtet sind, es sogar erreichen, indem sie koinzidierend sich selbst aufheben. Bedeutet nun das eine relative Koinzidenz von Zeit und Energie, bzw. von Geist und Person — Geist ist nur soweit Geist, als er Person ist, und Person nur soweit Person, als sie Geist ist — so bedeutet das andere die prozeßhafte und anfängliche Verwirklichung dieser Koinzidenz.

Damit werden für die menschliche Ehe in der Korrelation von Alpha und Omega folgende Momente offenbar:

- Sie ist vom Leben her in den Grunddimensionen von Zeit Energie wachsend auf den Geist und die Person hingeordnet.
- Den Geist gewinnt sie auf ihre spezifische Art prinzipiell dialogisch im Verhältnis von Mann und Frau, sofern beide die Personalisation verbindet.
- Die Person gewinnt sie in ebendemselben Verhältnis, sofern der Geist beider Liebe vergeistigt.
- Die Ehe ist sie selbst insoweit, als Omega in ihr — wenn auch abständig, d. h. in relativer Koinzidenz der Personalisation — konkret geworden ist. Sie ist, wie Teilhard sagt, „eine Funktion von drei Begriffen, Mann, Frau und Gott“¹⁵, wobei Gott als die Koinzidenz von Geist und Person im tieferen Sinn als Geist Christi die Person des Heiligen Geistes ist, so daß dieser das eigentliche Grund-Ziel der kosmisch und heilsgeschichtlich verstandenen Ehe darstellt.

Die hier dargelegten Prinzipien der Ehe zwischen Alpha und Omega bedürfen nun noch der Erläuterung und Erklärung im einzelnen. Die menschliche Ehe, in der sich die geschlechtlichen Grunddimensionen von Zeit und Energie in der ungeschlechtlichen Dimension des Raumes treffen, erhält ihren letzten Sinn von Omega, dem eigentlichen Endziel des Universums. Dieser Punkt Omega stellt, wie schon gesagt, nach Teilhard den eschatologischen Christus der Offenbarung dar. Deshalb ist die endgültige Betrachtung der Ehe notwendig in diese Dimension der Offenbarung hineingestellt.

¹⁴ F. W. Schelling, Werke: 6. Ergänzungsband, S. 5.

¹⁵ Teilhard, *L'énergie humaine*, Werke VI, p. 95.

„Der mystische Christus hat noch nicht sein volles Wachstum erhalten. Christus ist das Ziel der selben natürlichen Evolution des Seienden“¹⁶. Er ist „Haupt und lebendiges Resultat der Menschheit“¹⁷. Wenn nun die Kirche lehrt, daß die Ehe ein Sakrament ist, so folgt aus dem bisher Gesagten, daß sie dieses nur „in Hinblick auf Christus und seine Kirche“¹⁸ sein kann. Nur in der Gegenwart des „Endes“, d. h. des endzeitlichen Christus, der als solcher im „mystischen Leib der Kirche“ unter uns ist, kann die Ehe jenen Sinn erhalten, der sie dem inneren Verwurzeltein im Evolutionsprozeß zum Trotz aus eben demselben Prozeß heraushebt. Die Gegenwart des Endes aber wird konkret nur in der Taufe auf dieses Ende hin, d. h. in der Taufe auf den auferstandenen, damit endzeitlichen Christus erreicht. Damit ergibt sich die Sakramentalität der Ehe in dem Augenblick, in dem Getaufte sich „menschlich“ ehelichen, wobei das Wesen der Sakramentalität hier in der konkreten, durch „Form“ und „Materie“ im Zeichen bestimmten Gegenwart der Heilstat Christi gesehen wird. Der unauslöschliche Charakter der Taufe, in dem die Person ein für allemal von Omega bezeichnet ist, prägt auch der ehelichen Relation — nicht den beiden Menschen gesondert — diesen Charakter ein¹⁹. Damit wird verständlich, daß dieses Sakrament, dessen Einsetzung durch Christus²⁰ wohl in der Einsetzung der Taufe mitgegeben ist, in der Geschlechtlichkeit bis zum Tode dauert, wo sich die Ehe im Angesichte Christi als in ihrem eigentlichen Grund und in ihrer eigentlichen Erfüllung selbst aufhebt und daß es für die rein theoretische Betrachtung fruchtlos ist zu fragen, wann dieses Sakrament, d. h. in welchem Augenblick, ob

¹⁶ *ibid.* p. 397.

¹⁷ Teilhard, *Le milieu divin*, Werke IV, p. 182.

¹⁸ Paulus, Eph. 5, 32.

¹⁹ Wenn hier die Sakramentalität der Ehe in jener — vom „Ende“ (Omega) her konstituierten — geschlechtlichen Relation gesehen wird, die durch den unauslöschlichen Charakter des Taufsakramentes als terminus a quo und ad quem sakramental bestimmt wird, so wird der theologische Hintergrund der Einzigkeit und Unauflösbarkeit der christlichen Ehe offenbar.

²⁰ Die Heilige Schrift berichtet nirgends von der Einsetzung der Ehe als Sakrament — wie es etwa bei Taufe und Eucharistie der Fall ist — wohl aber existiert für sie der eheliche Bund als ursprünglich unauflöslliche Einheit (Mt. 19, 8 ff.). Aus dem Text, der uns von Paulus überliefert ist — vgl. Eph. 5, 22—23 — wird jedoch ausdrücklich Bezug genommen auf das „Geheimnis, das groß ist in Hinblick auf Christus und die Kirche“. Das bedeutet offenbar, daß in der ehelichen Relation, die in der Taufe erlangte Sakramentalität der Kirche in besonderer Weise gegenwärtig wird und ist. Das wiederum heißt aber nichts anderes, als daß die kirchliche Ehe sakramental bestimmt ist und daß die sakramentale Möglichkeit durch die Taufe im Kirche-Sein des Menschen impliziert ist. In diesem Sinn kann also gesagt werden, daß das Sakrament der Ehe seine Einsetzung durch Christus gewissermaßen mit der Einsetzung der Taufe erfahren hat.

bei der Schließung des Vertrages oder beim Vollzug der Ehe — zustande kommt. Es dauert vielmehr von Beginn des gültigen und in Hinblick auf die Kirche vollzogenen Ehebundes²¹ ein Leben lang und wird immer dann wirksam, wenn Christus zwischen den beiden Menschen als das einzig geglaubte, erhoffte und geliebte Ziel wirksam wird.

Wie nun aber die Kirche in zeitlicher Erscheinung Christus nur im Verborgenen ist, so ist es auch die sakramentale Ehe, bzw. die Ehe, die sich zwischen Alpha und Omega als solche praedisponiert. Das führt uns zu dem ersten Grundzug der Ehe zurück: vom Leben her wachsend ist sie auf Geist und Person hingeordnet.

Insofern die Ehe vom Leben her wächst, ist sie diesem Leben und dem von ihm Geforderten verpflichtet. Das heißt, wenngleich sie auf Geist und Person hingeordnet ist, so ist sie noch nicht Geist und Person selbst, sondern nur Weg zu diesem Ziel, Verwirklichung seiner als Möglichkeit. Solange darum die Geschlechtlichkeit da ist, sind deren Momente der Ausbreitung und Erhaltung als eigener Zweck unaufhebbar mitgegeben. Und je weiter wir vom eigentlichen Ziel entfernt sind, um so wichtiger werden diese Momente. Geist und Person als Letzt-Ziel der Ehe bedeutet also nicht Ausschluß oder Unterbewertung des Nah-Zieles, sondern nur Rangordnung im Kosmos von Geist und Stoff, Person und Leben.

Wäre nämlich das Letzt-Ziel erreicht, so würde damit zwar das Nah-Ziel aufhören zu bestehen, aber nur deshalb, weil sein Fundament, die Geschlechtlichkeit selbst nicht mehr bestünde. Gleicherweise bleibt die Ehe auch dann sinnvoll, wenn das Nah-Ziel aus zu Recht bestehenden Gründen nicht erreicht wird. Das Letzt-Ziel nämlich bleibt bestehen: Die Erreichung des Geistes durch das Geschenk der Freiheit in der verbindenden Liebe und die Erreichung der Person durch den Geist, der als sich schenkender, d. h. in Freiheit diese durchdringt.

Die Momente der Geschlechtlichkeit werden damit letzten Endes als das Fundament enthüllt, das das Leben selbst dem Geist darbietet, damit dieser in schlichtem Gehorsam sich entfalten kann. Das biologische Leben entäußert sich in seiner Unmittelbarkeit zum Schöpfer als kosmischer

²¹ Diese Bemerkung, daß der Ehebund in Hinblick auf die Kirche vollzogen wird, ist deshalb gebracht, weil mitunter die Meinung vertreten wird, daß „Vertrag und Sakrament so sehr real identisch sind, daß sie nicht einmal durch die Intention der christlichen Eheleute voneinander getrennt werden können. Wo immer unter Christen ein gültiger Ehevertrag zustande kommt, liegt von selbst auch schon ein Sakrament vor“ (M. Premm, *Katholische Glaubenskunde*, III/2, 1957², p. 303). Zwar kann man die Frage stellen, ob von Christen ein gültiger Ehevertrag ohne Intention auf die Kirche eingegangen werden kann. Formuliert man das Problem jedoch in der zitierten Weise, dann ist damit reinster Magie das Wort geredet.

Sinn, insofern der Geist in ihm die von unten geschenkte Bewegung als seinem eigenen „Leben“ zugeordnet aufgreift und in der Entfaltung seines eigenen Wesens, d. h. als Person fortführt und auf Omega hin dem End-Ziel zuführt²². Daß damit im Sinne der Menschheitsgeschichte ein eigenes, in gewissem Sinn göttliches Kampfgeschehen von „Natur“ und „Geist“ entsteht, gehört zu jenem uneinholbaren Wesen der Endlichkeit, das sich dann zeigt, wenn diese sich als Endlichkeit der Ewigkeit gegenüber bewußt wird.

Die verschiedensten Erscheinungsweisen der Ehe, bzw. des Menschen als geschlechtlichen Wesens werden verständlich, wenn auch nicht gerechtfertigt. Die in ihnen sich äußernden Energien sind stammelnde Laute des nach Einheit strebenden Universums²³.

Verbindende Personalisation und vergeistigende Liebe stellen also die Grundprinzipien dar, die in der Ehe den Menschen zu seinem Ziel hinführen, sofern er von Omega ergriffen ist. Sie disponieren gleichsam als Natur diese selbst für die Gnade, die das dialektisch nicht mehr einholbare Kommen Christi (Omega) bedeutet.

Damit ist jedoch die Besinnung über die Ehe zwischen Alpha und Omega noch nicht zum Abschluß gekommen. Es ist vielmehr auch die dritte Grunddimension, die eingangs erwähnt wurde, wenn auch nicht im einzelnen auszuführen, so dennoch in Hinblick auf die Ehe zu skizzieren.

Die Grunddimensionen von Zeit und Energie treffen und entfalten sich in der Dimension des Raumes. Analog zur Einrollung von Zeit und Energie ergibt sich eine solche auch für jenen Raum, der ursprünglich zwischen Alpha und Omega in Erscheinung tritt.

Der Raum, der sich zunächst als die anorganische Umwelt des Lebens darstellt, in dem dieses vermittels des Assimilationsprozesses ermöglicht wird, rollt sich im speziellen Angewiesensein des Lebendigen auf anderes Leben ein, um schließlich im Menschen als Kulturraum und Raum ergehender Offenbarung jene Nähe zu Geist und Person zu erlangen, die die Koinzidenz mit diesen in Omega vorbereitet. Omega selbst ist, auf den Raum hin interpretiert, das „persönliche Universum“ bzw. das Reich Christi.

Die Ehe nun, sofern sie als auf Omega hinführend verstanden wird, verweist damit auf eine Relation, in der nicht mehr sie selbst, sondern das von ihr Bestimmte, die menschliche Person, notwendig steht. Dieser innere Zusammenhang ergibt sich notwendig aus der Einheit von Punkt Omega, bzw. aus der Einheit des Ziel-Grundes, in dem das anfänglich Gegebene — dies gleichsam vektoriell anzeigend — koinzidiert. Er wird

²² Vgl. Teilhard, *L'énergie humaine*, Werke VI, p. 91 ff.

²³ Teilhard, *Der Mensch im Kosmos*, p. 258 ff.

bestimmt, sofern der konkrete Einzelmensch in Hinblick auf seinen Ziel-Grund in seinen Grundrelationen, d. h. in jenen Grundrelationen zum Vorschein kommt, die sein eigentliches Wesen ausmachen. So verweist die Ehe in der Zielbestimmung von Geist und Person als in relativer Koinzidenz seitens der Geschlechtlichkeit auf die relative Koinzidenz der Geist-Person mit dem ihr nicht identischen Raum, in dem sie selbst nur wächst und in den sie sich als in ein Anderes wenn auch ihr Zugehöriges entfaltet.

Die Konsequenz für die Ehe ist nun die, daß es nicht genügt, den konkreten Einzelmenschen nur in ihrem Zusammenhang zu sehen, sondern daß dieser als vorläufige Person immer und wesentlich schon mit der Raumdimension verbunden ist und auch bleibt. Das bedeutet aber, daß die Verwirklichung von Person und Geist, auf die der Mensch in seiner universellen Vorgegebenheit angelegt ist, der ehelichen Relation niemals allein, endgültig und ausschließlich anheimgestellt ist. Sie ist ihr in einem zweifachen Sinn nicht anheimgestellt, d. h. weder im Sinne eines endgültigen Versagens der Ehe — ob aus eigener oder aus fremder Schuld —, noch im Sinne eines bewußten und freiwilligen Nicht-zustandekommens.

Bedeutet letzteres der Verzicht auf die eheliche Gemeinschaft um des personalen Universums willen, d. h. um des Reiches Gottes willen, so das erstere die bewußte Verzichtleistung der Einzelpersönlichkeit in der Treue des Geistes und der Freiheit der Person zu sich selbst und dem Ganzen, d. h. letztlich der endzeitlichen Menschheit bzw. der verborgenen Kirche gegenüber. Beide „Fehlformen“ ehelicher Vollendung treffen sich also im „Omega des Raumes“, von dem her sie die überwindende Kraft des Geistes und die vollendende Macht der Person schaffenden Gottesliebe empfangen, um auf diese Weise nicht zuletzt wieder aufbauend einzuwirken in die dem Sinn verpflichteten Ehe.

Es wird deutlich, daß sich in der Betrachtung der Ehe zwischen Alpha und Omega jene Prinzipien herauschälen, die sowohl die Ehe als Sakrament als auch die Ehelosigkeit bzw. die positive Bewältigung der unerfüllten Ehe als Gottestat aus dem Ganzen begründen. Damit scheint der Versuch geglückt, aus der Widerspruchslosigkeit des entfalteten Grundgedankens Teilhards zur „überlieferten Lehre“ einen Beitrag zur Verifizierung dieses Grundgedankens selbst geleistet zu haben.

Erhellung des einzelnen im Ganzen des Zusammenhangs gibt also nicht nur der Ehe zwischen Alpha und Omega ihren Sinn, sondern bedeutet zugleich auch Aufweis der Wahrheit dieses Ganzen, insofern nämlich, als das Licht, das in den Phänomenen als Sinn erscheint, das Licht eben dieses Ganzen ist.

Zusammenfassend kann man das hier Gesagte als Prozeß des einander zugeordneten Alpha und Omega verstehen. Alpha erscheint in den Dimensionen von Zeit, Raum und Energie. Die Zeit entfaltet sich über das Denken auf den Geist hin, die Energie über die Liebe auf die Person hin, der Raum über die menschliche Kultur auf das Reich Christi hin. Denken, Liebe und Kultur als vermittelnde Glieder werden jedoch erst dann möglich, wenn in der ihnen zugeordneten Dimension das Ende der anderen Dimension anfänglich wirksam wird, die gemeinsam als Geist, Reich und Person auf eine Gerade projiziert, in Wahrheit im unsichtbaren und ungegenständlichen Punkt Omega koinzidieren. Auf der „Innenseite“ der Dimensionen selbst spielt sich jener entscheidende Prozeß ab, der als Personalisation zu bezeichnen ist und der nicht nur dem menschlichen Leben, sondern auch der menschlichen Ehe den Sinn des Ganzen verleiht.

KLEINERE BEITRÄGE

Zur Theologie des Episkopates vom Tridentinum bis zum Vaticanum I

Ist die Lehre von der Teilnahme des Bischofskollegiums an der Gewalt über und an der Verantwortung für die Universalkirche, wie sie heute von Theologen wie Karl Rahner, J. Ratzinger, I. Congar und anderen vorgetragen und mit gewissen Modifikationen in die Konstitution *De ecclesia* des Vaticanum II aufgenommen worden ist, eine Neuerung? Oder entspricht sie einer niemals untergegangenen, wenn auch zuweilen im theologischen Bewußtsein zurückgetretenen Tradition?

Die Antwort auf diese Frage ist verhältnismäßig leicht für das erste christliche Jahrtausend. Sie wird schwerer in der Zeit seit dem Durchbruch der Gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert, das heißt für das hohe und späte Mittelalter, erst recht seit der Glaubensspaltung, als der päpstliche Primat zuerst gegen die Reformatoren, dann gegen Gallikaner und Episkopalisten verteidigt werden mußte und der bevorzugte Gegenstand der Ekklesiologie wurde. Die Lehre vom Bischofsamt ist dahinter, ähnlich wie die Lehre vom allgemeinen Priestertum und dem „Volke Gottes“, ungebührlich zurückgetreten. Ihr hat, frühere Teiluntersuchungen (von J. Beumer, E. Apollis, J. Hamer u. a.) weit überholend, der Lehrbeauftragte für Kirchengeschichte an der Universität Florenz und Geschäftsführende Leiter des Istituto per le scienze religiose in Bologna Giuseppe Alberigo ein umfangreiches Buch gewidmet: G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Rom 1964. 463 Seiten.

Er unterscheidet in der Entwicklung der Ekklesiologie vom 11. bis zum 19. Jahrhundert zwei Perioden, die durch das Tridentinum geschieden werden. Nur die zweite ist Gegenstand seiner Untersuchung, wenn er auch notwendigerweise auf mittelalterliche Autoren zurückkommen muß, deren Erforschung unter der neuen Fragestellung ein dringendes, auch von A. anerkanntes Desiderat

bleibt. Die im übrigen ungerechte, weit über das Ziel hinausschießende Kritik A. M. Sticklers (als Sonderdruck mit dem gleichen Titel wie das vorliegende Buch [Rom 1964] verbreitet) trifft, auch wenn sie bezüglich des „Ostiensis“ (s. u.) recht behalten sollte, nicht die wesentlichen Thesen des Autors.

Es ist bekannt, daß während der III. Tagungsperiode des Trienter Konzils das Verhältnis des Episkopates zum päpstlichen Primat den Hauptgegenstand des Streites zwischen den ‚Zelanti‘ (der Partei der Kurialisten) und der vornehmlich aus spanischen und französischen Bischöfen zusammengesetzten Minderheit bildete, der das Konzil erstmals im Frühjahr 1562, während der Debatte über die bischöfliche Residenzpflicht, dann während des Winters 1562/63 bei der Debatte über das Weihesakrament (Ordo) so tief spaltete, daß man von einer schweren Krise des Konzils sprechen muß. Was verstanden die damaligen Anhänger des *Ius divinum* des Episkopates unter dieser Formel?

Nun wenige (pocchi), antwortet A. (S. 40), waren „Episkopalisten“ in dem Sinne, daß sie das Bischofsamt als Ganzes, mithin Weihewalt und Jurisdiktion über eine bestimmte Diözese, auf direkte göttliche Anordnung zurückführten. Umgekehrt war aber auch der Jesuitengeneral Lainez mit seiner scharfen Trennung der *Potestas ordinis*, die unmittelbar von Gott stammt, und der *Potestas iurisdictionis*, die vom Papst verliehen wird, nicht der Interpret der Majoritätsansicht (S. 67). Vielmehr — und das ist das Neue und Überraschende — findet sich nicht etwa bei Theologen der Minderheit, sondern auch bei so entschiedenen Verteidigern der päpstlichen Primatialgewalt wie Facchinetti, dem späteren Papst Innocenz IX., bei Gabriel Paleotti, dem kanonistischen Berater der Legaten und späteren Kardinal, bei dem Dominikanerbischof Nacchianti u. a. die Auffassung, daß die Bischofskonsekration nicht nur die rein sakramentalen Vollmachten (zur Weihe von Priestern etc.), sondern auch, wie die verwendeten Texte besagen, eine gewisse Lehr- und Hirtengewalt (*docere* und *pascere*) verleiht. Nicht diese selbst, sondern nur ihre Ausübung in einer bestimmten Diözese geht auf die päpstliche Ernennung zurück. Mehr noch! Im Anschluß an den Kanonisten Henricus de Segusio, den berühmten „Ostiensis“, unterscheidet Facchinetti ein *duplex vinculum*, das bei der Bischofs-erhebung geknüpft wird: *Dum creamur et consecramur episcopi, contrahimus duplex vinculum, alterum cum ecclesia particulari, cui sumus praefecti, puta Dominus Leodiensis cum Leodiensi, Hispalensis cum Hispalensi; alterum cum ecclesia universali, quae una est et cuius episcopatus unus est, prout toties hic deductum est. Illud vinculum cum ecclesia particulari contractum dissolubile est voluntate Papae; alterum vero contractum cum ecclesia universali minime, sed perpetuum indissolubile est* (S. 60). Als Resultat konstatiert Alberigo: „Es darf also als allgemein angenommene Ansicht der Trienter Konzilsväter gelten, daß jeder Bischof bei der Konsekration und nur durch die Konsekration eine gewisse pastorale, extrasakramentale, übernatürliche Vollmacht in bezug auf die Universalkirche erhält; allerdings ist diese Ansicht nicht eine klar formulierte These, sondern eher Ausdruck einer vorhandenen Überzeugung.“ (S. 95).

Daß dieses *vinculum cum ecclesia universali* durch die Bischofsweihe — und nicht durch die Zuweisung einer bestimmten Diözese seitens des Papstes — kontrahiert wird, ergibt sich aus der schon auf dem Tridentinum begonnenen

und später fortgeführten Diskussion über das Institut der Titularbischöfe. Auf dem Konzil hatte man gefordert, die Weihbischöfe (die ja in der Regel Titularbischöfe waren) gänzlich abzuschaffen, weil sie nicht-residierenden Bischöfen das Fernbleiben von ihren Diözesen erleichterten; hatte doch im Hinblick auf diese Mißstände Francisco de Vitoria die Frage gestellt: *An petere talem dignitatem sit peccatum mortale?* (S. 130). Das Konzil hat aus wohlwogenen Gründen die Weihbischöfe nicht abgeschafft, aber noch lange nach Schluß des Konzils fühlte sich der Dominikaner Girolamo Vielmi, der Lehrer des hl. Karl Borromäus, bemüßigt, die Institution der Titularbischöfe zu verteidigen. In seinem Büchlein *De episcopis, quos titulares appellant, elucubratio* (1580) vertrat er die Ansicht, daß alle Empfänger der Bischofsweihe (die nach seiner Ansicht ein Sakrament ist) grundsätzlich die gleiche bischöfliche Gewalt empfangen, und zwar nicht etwa nur die Weihe-, sondern auch die untrennbare damit verbundene Lehr- und Hirtengewalt, wenn auch deren Ausübung durch den Papst geregelt wird: *potestatem quidem ex vi ordinationis episcopos a Deo habere, sed veruntamen ita, ut eam non nisi ex arbitrio summi pontificis... exerceant* (152), so daß A. sich zu dem Schluß berechtigt glaubt: [Vielmi] „läßt deutlich erkennen, daß auch er das allgemeine Bewußtsein teilt, das sich bereits bei der Mehrheit der Trienter Väter offenbart hat, daß es nämlich ein reales Band zwischen jedem Bischof und der allgemeinen Kirche gibt, das sich aus der Konsekration herleitet“. (S. 148).

Der Testfall für die Position der Titularbischöfe — und zugleich der Anlaß, weshalb manche Kanonisten überhaupt auf das Problem der bischöflichen Gewalt zu sprechen kommen — war die Frage, ob die Titularbischöfe *de iure* berechtigt seien, am Generalkonzil teilzunehmen. Dietrich von Niem und Pierre d'Ailly hatten sie verneint, der letztere mit der für ihn bezeichneten Begründung: weil sie keine *administratio populi* ausüben (S. 119); Jacobazzi, der Verfasser des umfangreichsten kanonistischen Werkes über die Konzilien vor dem Tridentinum, gibt als Grund für seine bejahende Antwort an: *quia episcopi existentes in concilio recipiunt iurisdictionem omnes in genere a Papa, et non ratione alicuius particularis ecclesiae* (S. 138), und überläßt die Entscheidung dem Papste. Diese Lösung ist unbefriedigend und wurde auf dem Tridentinum nicht beobachtet, das selbst über das Stimmrecht (z. B. der Ordensgenerale) entschied. Der neapolitanische Jurist Antonio Ricciullo führt darum das Recht der Titularbischöfe auf die Teilnahme am Generalkonzil ähnlich wie Vielmi auf die *dignitas episcopalis* als solche zurück, nicht auf die vom Papste erteilte Jurisdiktion über eine bestimmte Diözese: *Episcopi in concilio generali non suffragantur tanquam episcopi talis vel talis ecclesiae, sed tanquam praelati ecclesiae universalis suffecti in loco apostolorum* (S. 162, aus der 1643 erschienenen Schrift *De episcopo titulari*). Hier wird wiederum der auf dem Tridentinum nachweisbare ältere Traditionsstrom sichtbar. Aber eben nur am Rande.

Denn die großen Jesuitentheologen, an ihrer Spitze Bellarmin und Suarez, konzentrieren sich auf die Verteidigung des päpstlichen Primates und folgen der von Lainez vorgetragenen Distinktion zwischen *potestas ordinis* und *iurisdictionis*. Jurisdiktion jedweder Art verleiht allein und ausschließlich der

Papst. Dennoch scheut Suarez davor zurück, den auf dem Generalkonzil versammelten Bischöfen den Charakter von *iudices* kraft eigenen Rechtes abzusprechen und sie als bloße Ratgeber (*Consilarii*) des Papstes zu bezeichnen: *Constat ex dictis, solos episcopos esse successores apostolorum, atque adeo in illis praecipue residere iurisdictionem ad ecclesiam gubernandam* (S. 202). Bei Petavius, dem Begründer der Dogmengeschichte, schimmert die ältere Auffassung vom Bischofsamt durch in seiner Lehre von der *potestas ecclesiastica*, ähnlich bei Tomassin, dem Begründer der kirchlichen Rechtsgeschichte (S. 209 ff). Eindeutig dagegen bekennt sich zu ihr der Benedikt XIII. nahestehende Jurist Carlo Antonio Manenti in seinem *Tractatus de potestate iurisdictionis* (1707, verbesserte Auflage 1726). *Vetera renovamus*, sagt er bezeichnenderweise, wenn er dem Bischof kraft der Konsekration nicht nur sakramentale Vollmachten, sondern auch die *potestas ad animas dirigendas et gubernandas* (S. 215) zuerkennt; er vergleicht die Ernennung des Bischofs durch den Papst dem *Matrimonium ratum*, die Konsekration dem *Matrimonium consummatum*. Auf dem Bischofskollegium, das mit seinem Haupte verbunden ist, gründet sich die Wahrheit des Glaubens: *supra episcopos, non dissitos, sed collective sumptos, quoties uniti sunt suo capiti, Romano Pontifici, fundatam esse fidei veritatem* (S. 219).

Im 18. Jahrhundert mehren sich die Stimmen für das Eigenrecht des Episkopates nicht zuletzt deshalb, weil das Studium der altchristlichen Literatur und Verfassung, gefördert durch Textausgaben und Einzeluntersuchungen, in der Zwischenzeit außerordentliche Fortschritte gemacht hatte. Die gelehrten Theologen Italiens, die Ballerini, Mamacchi, Zaccaria, *dispognono di una singulare conoscenza dell'antichità cristiana, della vita della chiesa primitiva e del pensiero patristico* (S. 257). Auch und gerade die „römischen“ Theologen, Gegner des radikalen Episkopalismus, der den päpstlichen Jurisdiktionsprimat leugnete, emanzipieren sich von der zwar einfachen und einleuchtenden, aber die Wirklichkeit nicht deckenden Distinktion von *potestas ordinis* und *iurisdictionis* und vertreten eine der Schrift und der ältesten Tradition besser entsprechende, organische Ekklesiologie. Abt Gerbert von St. Blasien im Schwarzwald bringt in seinem Werke *De communione potestatis ecclesiasticae inter ... pontifices et episcopos* (1761) den altkirchlichen Begriff der *communio* ins Spiel. Sich über die streitenden Parteien der Kurialisten und Episkopalisten stellend, sagt er: *Episcopi collegium apostolorum repraesentant, non excluso Petro sed ei indissolubiliter conjuncto collegio episcoporum, quod succedit collegio apostolorum* (S. 238). Papst und Bischöfe haben *in communione potestatis, non divisione cathedrae unius eiusdemque* den Auftrag, die Kirche zu leiten und durch das Wort Gottes zu weiden. (S. 243). Es handelt sich nicht um Gewaltenteilung, sondern um gemeinsame Verantwortung! Noch eindeutiger ist der Dominikaner Cristianopulo, Mitglied eines von dem Ordensgeneral Brémond in Rom gegründeten Historikerkollegiums. Er bekämpft den Mailänder Josephinisten Litta, der sich für die Gültigkeit der Absolution reservierter Fälle ohne Autorisation eingesetzt hatte, und arbeitet die „wesentliche Übereinstimmung zwischen Papst und Bischöfen als Mittelpunkt der Ekklesiologie“ (S. 268) heraus. Zwar hat der einzelne Bischof keine Jurisdiktion außerhalb

seiner Diözese; aber das Bischofskollegium (*il corpo dei vescovi*), dem er durch die Konsekration angehört, ist mit dem Papste, der sein Haupt und Zentrum seiner Einheit ist, von Christus mit der Regierung der ganzen Kirche betraut worden (S. 273). „Diese von Christus übertragene Gewalt ruht in ihrer ganzen Fülle im Papst, ruht aber ebenfalls in ihrer ganzen Fülle im Bischofskollegium bzw. im Ökumenischen Konzil; Papst und Konzil bilden nicht zwei getrennte Gewalten, sondern eine einzige.“ (S. 278 f.). Das ist auch die Lehre der Konstitution über die Kirche des Vat. II.

Allerdings scheint Cristianopulo diese, dem Papst und dem Bischofskollegium gemeinsame Gewalt in ihrer Ausübung auf das Ökumenische Konzil einzuschränken, von dem P. Ballerini mit den Worten des Konstanzer Konzils sagt, es besitze seine Gewalt unmittelbar von Christus (S. 299). Der Protagonist der Lehre vom Bischofskollegium am Ausgang des 18. Jahrhunderts ist jedoch der aus Bergamo stammende Jesuit Gian Vincenzo Bolgeni in seinen Werken *Fatti dommatici* (1788) und *L'episcopato* (1789). Ihm widmet A. einen langen, mit zahlreichen Auszügen durchsetzten Abschnitt (S. 311–348), bemerkt aber mit Recht: Es handelt sich, wie gesagt, nicht um eine originelle Erfindung des Jesuitentheologen, sondern lediglich um ein wohlbegründetes und sorgfältig auseinandergefaltetes Zeugnis einer nie untergegangenen Tradition. Für Bolgeni steht fest, daß die Ausübung der Regierungsgewalt des Bischofskollegiums *non riguarda solo le decisioni dottrinali, ma anche il governo reale della Chiesa* (S. 346); aber auch für ihn ist die einzige Gelegenheit dafür das Ökumenische Konzil.

Die Ansichten Bolgenis und seiner Vorgänger sind, wie A. in den beiden letzten Kapiteln seines Buches (S. 349–454) nachweist, im 19. Jahrhundert und während der unmittelbaren Vorbereitung des Vaticanum I nicht untergegangen; sie finden sich z. B. bei den französischen Kanonisten Bouix und Maupied. Auch die tridentinische Diskussion um die Titularbischöfe lebte damals neu auf. A. läßt keinen Zweifel daran, daß die im Vat. I enthaltenen Fundamente, auf denen die heutige Theologie des Episkopates aufbaut, auf den von ihm aufgezeigten Traditionsfaden zurückgehen.

Das vorliegende Buch Alberigos ist die umfassendste dogmengeschichtliche Untersuchung, die im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Debatten um das Kirchenschema des Vaticanums II entstanden ist. Es geht von einer scharf formulierten Fragestellung aus und sucht mit profunder Gelehrsamkeit die Antwort. Es bedeutet keine Beeinträchtigung seines Wertes, wenn ich bemerke, daß der Verfasser an einigen Stellen der Versuchung nicht ganz entgangen ist, in die Texte mehr hineinzulesen, als aus ihnen herausgelesen werden muß; die von ihm ausgezogene Linie dürfte keiner wesentlichen Korrektur unterliegen. Die Fülle des vorgelegten Materials hatte zur Folge, daß der vorliegende Bericht sich darauf beschränken mußte, die Hauptlinie der Untersuchung nachzuziehen. Zahlreiche theologische und kanonistische Autoren, die er auf ihre Ansichten über das Bischofsamt befragt, mußten unerwähnt bleiben; bei vielen handelt es sich ja auch nur um Spuren der alten ekklesiologischen Tradition, aber eben um Spuren, die während der vier Jahrhunderte, die A. durchmustert, zu keinem Zeitpunkt ganz fehlen, obwohl das Hauptziel aller Autoren bleibt,

den Primat des Papstes sei es gegen den Angriff der Reformatoren, sei es gegen die Gallikaner und Episkopalisten zu verteidigen. Diese, unbestrittenermaßen einseitige Ausrichtung der Ekklesiologie hat jedoch die ältere Tradition über das Bischofsamt in der Kirche nicht untergehen lassen; sie blieb Bestandteil des Glaubensbewußtseins, das sich ja nicht nur, vielleicht nicht einmal in erster Linie in kanonistischen und kontrovers-theologischen Werken manifestiert.

Zum Schluß noch ein Wort über die von A. befolgte Methode. Er verfällt niemals in den Fehler, die einzelnen Äußerungen seiner Autoren isoliert, d. h. losgelöst von ihrer Persönlichkeit und ihrem literarischen Ziel zu interpretieren, und liefert über seine Gewährsmänner ausführliche biographische Angaben (z. B. für Vielmi S. 142 ff., Manenti 212 ff., Gerbert 226 ff., Cristianopulo 256 ff.), umreißt auch stets die historische Situation, aus der jedes besprochene Buch entstanden und zu erklären ist. Das Werk Alberigos ist daher keineswegs rein dogmen- oder problemgeschichtlich, sondern kirchengeschichtlich im ursprünglichen Sinn des Wortes: eine bewundernswerte Leistung.

Prof. Hubert Jedin, Bonn

BESPRECHUNGEN

LITURGIEWISSENSCHAFT

Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum, herausgegeben und mit Erklärungen versehen von Pater Dr. Peter Morant OFM Cap. Bd. 1: Advent bis Pfingsten. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1964. 1260 S. (Herder-Bücherei, Sonderausgaben) Taschenbuchausg. mit Rückenverstärk. 19,80 DM; Plastikausgabe 30,— DM; Lederausgabe 40,— DM.

Herausgeber und Verlag haben sich mit der vorliegenden handlichen Ausgabe des Röm. Breviers in deutscher Übersetzung viel Mühe gegeben. Bezüglich der drucktechnischen Anlage und Ausstattung kann man von einem gelungenen Werk sprechen (Alfred Riedel besorgte die graphische Gestaltung). Alle rubrikalen Texte und die Stellenangaben sind rot gedruckt. Um das Brevierbeten zu erleichtern, wurden die Psalmen mit sinnerhellenden Überschriften und Zwischentiteln versehen. Auch bei den Schriftlesungen ist der Inhalt durch knappe Überschriften rasch erkennbar. Eine Einleitung orientiert über Sinn und Wert des Breviergebetes, praktische Anweisungen schließen sich an. Den Festkreisen und Hochfesten sind kurze Einführungen vorangestellt. Auch der Gebetsanhang zum römischen Brevier fehlt nicht.

Die Psalmenübersetzung aus dem Urtext stammt vom Herausgeber, Lektor Dr. theol. und lic. bibl. Peter Morant vom Ordensseminar der Kapuziner in Solothurn. Sie ist gut und lic. bibl. Peter Morant vom Ordensseminar der Kapuziner in Solothurn. Sie ist gut betbar, von einigen schwerverständlichen Ausdrücken abgesehen, auf die man besser verzichtet hätte (z. B. Trumm S. 663 Tartsche S. 652). Was jedoch die Freude an vorliegenden Werk trübt, ist die Übersetzung der Hymnen, für die in der Mehrzahl Dr. K. Kündig verantwortlich zeichnet. Das Bemühen um den Reim und Rhythmus hat eine große Zahl von sprachlichen Härten und fragwürdigen Formulierungen in Kauf genommen, mit denen man sich nicht abfinden kann. So, wenn Christus im Hymnus der Freitage, Laudes gepriesen wird als „Des Donnergottes Einziger, Aus keuscher Maid Geborener“. In der 4. Strophe des gleichen Hymnus heißt es: „Es bleibe hell in unsrer Brust, Ver- scheuche finstre Weltkindlust“ (= „noctem repellat saeculi“). Von den Bekennerbischöfen wird in der 3. Strophe des Hymnus der Laudes rühmend gesagt: „Der Erde wandelbares Glück hat er vernünftig ausgespien, Dafür ist ihm Genuß (praemium!) verliehn, Der ewig bleibt im Engelkreis“ (1088). Wenn es im Matutin-Hymnus des Mittwoch im Lateinischen heißt: „Preces gementes fundimus, Dimitte quod peccavimus“, so wird daraus der erschütternde Reim: „Von Reuetränen fließt ein Bach, Die Sünden alle laß uns nach!“ (679). Die heiligen Frauen werden im Laudes-Hymnus wie folgt besungen: „Gelobt von allen sei das Weib, Das Männerherz im Frauenleib“. — Warum diese Einzelbeispiele,

die sich leicht vermehren ließen? Sie mögen des Rezensenten Bitte an Herausgeber und Verlag verstehen lassen, bei einer Neuauflage die Hymnenübersetzung zu überprüfen und evtl. auf den Reim ganz zu verzichten. Lieber kein Reim als gereimte Ungereimtheiten! Wenn ein Kritiker im Hinblick auf die zahlreichen Stilblüten schelmisch meinte: „Jetzt wird das Beten ein Genuß, weil man beim Beten lachen muß“, so ist der hier berichtende Rezensent im Gedanken an unsere Laien, denen diese Übersetzung zugedacht ist, traurig gestimmt und reimt: „Das Beten bringt bestimmt Verdruß, weil man sich öfters ärgern muß.“ A. Adam, Mainz

DOGMATIK

de Haes, Paul: Die Schöpfung als Hellsymbol. Erforschung der Quellen. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag) 1964. 284 S. Ln. 21,80 DM.

Das vorliegende Werk des Mechelner Dogmatikers, von Hugo Zulauf flüssig übersetzt, ist ein Meisterwerk jener publizistischen Theologie, die heute einer vom Streit und der allzu großen Wissenschaftlichkeit ermüdeten und zu neuem Hören auf die Botschaft der Schrift bereiten Christenheit die alte Lehre verständlich auslegen will. de Haes geht vom überkommenen Denkschema des Schöpfungsstruktates ab und legt das Wort über die Schöpfung an seiner Geschichte in beiden Testamenten aus. Er zeigt, wie das junge Gottesvolk Naturereignisse als Gottes Hilfe verstehen konnte und wie die Propheten, von der Geschichte Gottes mit seinem Volk ausgehend, den Menschen in der Hand seines Gottes aufdecken wollen. Das Gespräch, das sie dabei mit dem Naturmythos führen, endet bei Deuterolokal dort, wo die ganze Schöpfung in den Dienst der Hellsymbolgeschichte tritt. Die Absicht der Schöpfungsberichte sei nicht die, den Menschen über seine Natur und Umwelt, sondern über Gottes Schöpferwerk zu belehren, das die Natur in jedem ihrer Teile und der Hinordnung auf den Menschen erfaßt. Die Weisheitslehre dagegen rede vom Menschen unter Gott in seiner Eigenwelt, in seiner Bedrohtheit und Not. Zudem nimmt sie das Gespräch mit den Griechen auf, das die Stofflosigkeit des Schaffens, die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung zum Gegenstand hat. Das Neue Testament greift die Schöpfung neu als den Ort des Hellsymbolgeschehens auf, indem es sie an Christus bindet. Bei seiner Werbung um den bloßen Katholiken, der die überkommene Theologie unserer Kirche in jedem und allem mit der unbedingten Wahrheit gleichsetzt, bedient sich de Haes geschickt auch längerer Zitate angesehener Lehrer, deren hierarchischer Rang das Urteil über jeden Zweifel erhebt. Auch gelingt ihm immer wieder der Durchbruch zur neueren Exegese, obgleich er sie nicht jedesmal zu Rate ziehen kann. Vor allem wird man fragen, ob der Mensch, der in seinem Tun Gottes Ebenbild ist, darin wirklich nur als Gottes Stellvertreter und nicht auch als seinem Schöpfer ähnlich gilt. Die Sprache des Neuen Testaments kommt in ihrer Vergleichbarkeit mit der stolischen Lehre, nicht aber der Gnosis zu Wort. Das ist zumal dem Verständnis des Kolosserliedes und des Johannesprologs keineswegs dienlich. Vielleicht auch deshalb wird zum letzteren Bultmanns Auslegung zwar fleißig herangezogen, aber kaum in ihrer Absicht durchschaut. Das sollte aber niemand, der das Schöpfungsverständnis der Schrift unserm Kirchenvolk nahebringen will, davon abhalten, sich dieses wertvollen Hilfsmittels zu bedienen. E. Haible, Loffenau

Greshake, Gisbert: Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. — Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1963, 123 S.

Seit etwa zehn Jahren beschäftigt sich die katholische Theologie in zunehmender Anerkennung mit dem Werk des Marburger Exegeten Rudolf Bultmann. Dabei wird ihm in den spekulativen Darstellungen mehr Recht als in den geschichtlichen und exegetischen Abhandlungen. Auch G., der B.s Unterscheidung von Historie und Geschichte bedenkt, urteilt zuversichtlich über B.s Nähe zur katholischen Lehre. Es wäre freilich zu fragen, wie fruchtbar ein ungeschichtlicher Hintergrund für die Darstellung des Geschichtsbegriffs sein kann. Bei B. ist die Historie, das vergangene Geschehen von damals, für die Verkündigung nur als Anknüpfungspunkt wichtig. Der Glaube selber ist ein Erweis der Geschichtlichkeit des Menschen. In seiner Entscheidung dafür, daß sich Gottes Handeln in Christus an das damalige Geschehen knüpft, ereignet sich die eigentliche Geschichte Jesu erst heute. Soweit hat G. die Absicht B.s sicher richtig erfaßt und auch dem Katholiken eine entscheidende Wirklichkeit des gläubigen Daseins erschlossen. Christliche Theologie steht insgesamt vor der Frage, wie Gott in seinem Unterschied zum geschichtlichen Menschen eben in der Geschichte des Menschen, und das nicht jeweils, sondern in der einen Geschichte Jesu zu Wort kommt. Mit Recht zieht G. daher Stellen aus Thomas, einem unverfänglichen Zeugen katholischer Lehrtradition, heran und zeigt an ihnen, wie dieselbe Frage schon bei ihm eine ähnliche Antwort erzwingt.

Daneben wirft er die kritische Frage auf, wie dies Geschehen vor, in und seit Christus als solches und nicht nur als geglaubtes in die Theologie einzubringen sei, und deutet an, daß sich hier bei B. keine Antwort findet. Dagegen beachtet G. den Gegensatz von Historie und Geschichte bei B. wohl zu wenig als solchen, und so entgeht ihm die formale Dialektik des Bultmannschen Denkens, das Paradox, fast völlig. Nach B. widerspricht Gottes Handeln der Historie und durchstößt sie im Paradox. Hier ist auch der von G. vermählte Grund dafür zu suchen, warum B. den geschichtlichen Glauben nur an die Historie Jesu binden kann. Das Paradox des geschichtlichen Glaubens braucht die Historie, um ihrer ungöttlichen Weltlichkeit zu widersprechen. Hier hätte die Geschichte des Bultmannschen Geschichtsbegriffs eine Spur weisen können. Er entstammt der religionsgeschichtlichen Schule und stellt den gnostischen Dualismus an den Anfang eines historischen Verständnisses der neutestamentlichen Schriften. G.s Bemerkungen zur „üblichen“ katholischen Bultmannkritik, die von diesen Voraussetzungen ausgeht, klingen vielleicht auch deshalb fast ein wenig unbeholfen. Auch erschwert das latinisierte Deutsch des scholastischen Theologen ein Verständnis der teilweise recht tiefsehnenden Gedanken. Es wäre zu wünschen, daß nach der Liturgie auch die dogmatische Theologie mit dem modernen Menschen in seiner eigenen Sprache zu reden beginnt. Das könnte viel zu einem Gespräch mit dem Marburger Theologen und seiner mächtigen Schule beitragen. Die Ähnlichkeit im lehrhaften Ansatz, die G. aufdeckt, könnte so zur Bewältigung der spaltenden Historie beitragen und dem Ereignis eines gemeinsamen Glaubens den Weg bahnen.

E. Halbe, Loffenau

Jahrbuch für mystische Theologie. Jahrgang IX, 1963. Vorkämpfer kontemplativen und apostolischen Lebens. Hrsg. v. F. Wessely, A. Combes, K. Hörmann. — Wien: Heller-Verl. 1964. 200 S., 4 Abb., 18,— DM.

In einer Schrift über mystische Theologie muß um der theologischen Wahrheit willen offen darüber gesprochen werden, wenn Heilige theologische Meinungen vortragen oder Ausdrücke gebrauchten, die nicht allgemein gebilligt werden und auf keinen Fall vorbildlich und maßgebend sind. Ist die Marienverehrung das wirksamste Mittel, um zur ewigen Weisheit zu gelangen? Ist Maria Braut des Heiligen Geistes, eignet ihr eine Gnadenmacht, der auf menschlicher Seite die Sklavenschaft entspricht? Sind Visionen als Zeichen der Frömmigkeit zu werten? Genügt es, die Eucharistie nur als Kommunion zu schätzen? Für alle die Mängel an theologischer Diskretion und christlichem Freimut wird der Leser aber reichlich entschädigt durch die geiststühnende Abhandlung von André Combes (Paris) über Theresia von Lisieux.

Ignaz Backes, Trier

Truhlar, Karl Vladimír SJ: *Christuserfahrung.* — Rom: Herder-Verl. 1964. 164 S., kart. 9,60 DM.

T. trägt Äußerungen über die Christuserfahrung zusammen, darunter auch solche des Hieronymus Jaegen, allerdings nach der unzuverlässigen Ausgabe von 1934. Auf die Mängel der Schultheologie in den letzten Jahrhunderten hätte deutlicher hingewiesen werden können. Die Abwesenheit einer Glaubensgewißheit über den eigenen Gnadenstand ist keine Ungewißheit. Wo wird bei dem letzten Motiv der göttlichen Tugenden auf die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in Christus geachtet? Wie sehr ist die Gotteslehre Seinsmetaphysik! Wie eng ist der Rahmen, wenn das göttliche Wirken nur nach der Wirk- und Zweckursache gezeichnet wird! Immerhin sind wir T. dankbar, daß er einen theologischen Anfang gemacht hat.

Ignaz Backes, Trier

Gössmann, Elisabeth: *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales).* — München: Hueber-Verl. 1964. 424 S. (Mitt. d. Grabmann-Inst. d. Univ. München, hrsg. v. M. Schmaus, Sonderbd.) kart. 48,— DM.

Nach einem Einblick in die theologische Wissenschaftslehre des Alexander Halensis führt G. mit kundiger Hand den Leser in dessen Lehre über Christus, unser Heil und Gott hinein und sucht zu zeigen, wie metaphysische und heilsgeschichtliche Denkweise sich dabei ergänzen. Nach G. ist das theologische Denken des ersten Magister aus dem Franziskanerorden anthropologisch orientiert. Seine scholastische Methode bestimmt die Verfasserin als eine Art Phänomenologie. Die summarischen Hinweise auf die Quellen Alexanders überzeugen nicht von dessen Originalität. Eine nüchterne Betrachtung wertet Spannungen als Unausgeglichenheiten, wenn nicht gar als Widersprüche.

Ignaz Backes, Trier

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 2. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1962. 138 S.

Landrat Krämer berichtet hier aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft und Rudolf Haubst aus dem Institut für Cusanus-Forschung. Erich Meuthen behandelt die zahlreichen

Pfründen des Cusanus und Alois Krchnak zeigt, daß die kanonistischen Aufzeichnungen in Cod. Cus. 220 eine Mitschrift des Cusanus von einer Vorlesung seines Paduaner Lehrers Prodocimus de Comitibus ist. Giovanni Mantese hat ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Kardinals entdeckt und beschreibt dieses sehr gründlich. Kurt Holzamer zeigt die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Pädagogik. Die Sammlung empfiehlt sich selber durch ihren Reichtum und ihre Sorgfalt. Ignaz Backes, Trier

Ballay, Ladislaus: Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus. Untersucht in seinen Werken: *De doctrina christiana; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium* und *Ennarationes in Psalmos 1-91*. — München: Huber-Verl. 1964. XIX, 311 S. (Münchener Theol. Studien, II. Bd. kart. 28,— DM.

Wer über den Begriff der Hoffnung bei Augustinus sich zu orientieren wünscht, dessen Hoffnung, hier eine historisch und philologisch genaue Untersuchung wenigstens einer Schrift oder Lebensspanne des Kirchenvaters vorzufinden, wird enttäuscht. Langatmige Zitate, etwa aus Guardini, die nicht zur Sache gehören, und persönliche Bemerkungen stören. *Subiectum sacrae doctrinae* hat bei Thomas v. A. einen andern Sinn als B. annimmt. Ignaz Backes, Trier

Horst, Ulrich OP: Die Trinitätslehre und Gotteslehre des Robert von Melun. — Mainz: Grünwald-Verl. 1964. (Walberberger Studien, Theol. Reihe, Bd. 1) XXVI, 334 Seiten. Lw. 38,50 DM.

H. zieht in reichstem Maße gedruckte und ungedruckte Quellen heran, um sie genau und geschickt zu verwerten für seine lebhaft und klare Darstellung eines schwierigen Stoffes. Mit dieser hervorragenden Dissertation haben die deutschen Dominikaner ihre Walberberger Studien verheißungsvoll eröffnet. Ignaz Backes, Trier

Hödl, Ludwig: Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM († 1245) in Cod. lat. Paris, 14726. — München: Max-Hueber-Verl. 1964. 91 S. (Mitt. d. Grabmann-Inst. d. Univ. München, hrsg. v. M. Schmaus, Heft 8).

H. legt auch in dieser Schrift Zeugnis ab von dem besten Geist der Grabmann-Schule, indem er reichlich Handschriften benutzt und sie weitblickend deutet. Die literargeschichtliche Einführung, das Verhältnis der *quaestiones disputatae* zur scholastischen Methode und die herausgearbeitete Eigenart der Gnadenlehre des 13. Jahrhunderts befriedigen in hohem Maße. Ignaz Backes, Trier

Albertus Magnus OP: *Metaphysica. Libros VI—XIII edidit Bernhardus Geyer*. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. S. XXXII—XLVI, 301—654 (Alberti Magni Opera, Tom. XVI, 2) Brosch. 106,— DM, Halbd. 120,— DM, Halbperg. 124,— DM; Subskr.: Brosch. 94,— DM, Halbd. 108,— DM, Halbperg. 112,— DM.

Die in TThZ 71 (1962) 190 ausgesprochene Hoffnung hat sich rasch erfüllt: Die Editio Coloniensis des Kommentars Alberts d. Gr. zur aristotelischen Metaphysik ist vollendet dank dem unermüdlichen Schaffensdrang des 85jährigen Bernhard Geyer und seiner Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Institut in Bonn. Dem Kommentar beigegeben ist die von Albert benutzte *translatio media*, deren perfekte Edition innerhalb des Gesamtwerkes Aristoteles latinus vorbereitet wird, in der handschriftlichen Grundlage gegenüber XVI, 1 um zwei Handschriften verstärkt. In diesem Teilband XVI, 2 finden sich zudem die sehr sorgfältig gearbeiteten Register zu dem Gesamtband: die von Albert selbst und die von den Editoren zitierten Schriften, oft solche Alberts selbst, dann der fast 40 Seiten mit je 3 Spalten starke Index rerum et vocabulorum, endlich Verzeichnisse der Abkürzungen und Corrigenda. Alles in allem ein Monumentalwerk. Ignaz Backes, Trier

Rousselot, Pierre: Die Augen des Glaubens (*Les Yeux de la foi*, deutsch). Mit einer Einf. von Josef Trütsch. — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1963), 83 S. (Christ heute, Reihe 5, Bdch. 2) brosch. o. Pr.

Die große bahnbrechende Bedeutung der kleinen Schrift für das Problem der Glaubensbegründung ist in der Fachtheologie immer mehr anerkannt. Die deutsche, gut eingeleitete Übertragung eines theologiegeschichtlich gesehen schon bedeutsamen Quellentextes ist daher sehr zu begrüßen. W. Breuning, Trier

Daujat, Jean: Teilnahme am Leben Gottes (*La Grace et nous chretiens*, deutsch). — Aschaffenburg: Pattloch (1960). 143 S. (Der Christ in der Welt, Reihe 8, Band 1) brosch. 3,80 DM.

Eine an den üblichen Aufbau und Inhalt des dogmatischen Gnadentraktats angelehnte Darstellung der Gnadenlehre für theologisch interessierte und bildungsfreudige Christen.

Anerkennenswert ist, daß der naheliegenden Versuchung zur Verdünnung nicht nachgegeben wurde. Eine andere Frage aber wäre, ob man bei einem solchen Versuch der Übersetzung der Fachtheologie für weitere Kreise nicht gewisse Neuorientierungen in der Gnadenlehre hätte stärker berücksichtigen sollen. Insbesondere wäre die Frage, ob man die Lehre von der Einwohnung nicht als Ausgangs- und Mittelpunkt hätte wählen sollen.

W. Breuning, Trier

Genuyt, F. M., P.: Le mystère de Dieu. — Tournai: Desclée & Co. 1963. XVI, 149 S. brosch. 80 FB.

Guelly, Robert: La Création. — (Tournai): Desclée (1963). XXI, 164 S. (Le mystère chrétien. Théologie dogmatique.) brosch. o. Pr.

Chopin, Cl., P. S. S.: Le Verbe incarné. — Tournai: Desclée 1963. XIV, 196 S. kart. 80 FB.

Von einer neuen französischen Reihe, die im Plan ihrer Anlage die gesamte systematische Theologie umfaßt, liegen dem Rez. drei Einzelbände aus dem Bereich der dogmatischen Theologie vor. Der Aufbau entspricht der traditionellen Aufgliederung der dogmatischen Traktate. Für jeden Einzeltraktat ist ein jeweils besonders kompetenter Verf. gewählt. Dennoch geht die Einheitlichkeit des Ganzen über das äußere Format und die drucktechnische Gestaltung hinaus.

Der Band über die Gotteslehre hält sich an die gewöhnliche Gliederung des Traktats. Die Methodik unterscheidet sich jedoch vorteilhaft von der gewöhnlichen Behandlung des Stoffes, sofern das im eigentlichen Sinn offenbarungstheologische Moment gegenüber einer — in diesem Bereich durchaus auch notwendigen und sinnvollen — theologischen Metaphysik doch eindeutig die Führung behält. Diese Tendenz wird beispielhaft deutlich an der Formulierung der These 5, wo die Einheit Gottes auf den Einen Vater unseres Herrn Jesus Christus zurückgeführt ist.

Beispielhaft für eine den gegenwärtigen Problemen gerecht werdende Schöpfungslehre ist der von Guelly bearbeitete Band, der die Schöpfungslehre allgemein und die Lehre über Mensch, Engel und Dämonen bringt. (Die heilsgeschichtliche Anthropologie im engeren Sinn ist Stoff eines eigenen Bandes.) Die Erweiterung des traditionellen Traktats kommt hier sowohl durch eine vertiefte biblische Theologie als auch durch eine aufgeschlossene Auseinandersetzung mit Naturwissenschaft und Philosophie der Gegenwart. Dennoch wird der theologische Rahmen nicht überschritten.

Christologie und Soteriologie halten sich wieder im Aufbau an den traditionellen Traktat. Jedoch kommt die biblisch-heilsgeschichtliche Linie der Gesamtchristologie stärker zur Geltung. Das findet in der Soteriologie seinen Ausdruck darin, daß die Betrachtung des Werkes Christi als Opfer vor der scholastischen Begrifflichkeit „Genugtuung und Verdienst“ behandelt wird. Verhältnismäßig kurz bleibt die Behandlung von Auferstehung und Verherrlichung.

Die verheißungsvoll begonnene Reihe verdient alle Beachtung. Sie könnte ein Beispiel für ein zeitgemäßes theologisches Lehrbuch werden.

W. Breuning, Trier

Neunheuser, Burkhard OSB: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963 (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. A. Grillmeyer, Bd. IV, 4b) 70 S. brosch. 13,80 DM; Subskript. Pr. 11,80 DM.

Der dogmengeschichtlichen Entwicklung entsprechend werden besonders die beiden Eucharistiestreite, die bisher noch nicht so leicht überschaubare Epoche der Früh-scholastik (während die relativ bekannte Lehre der Hochscholastik kürzer zusammengefaßt wird), das Spätmittelalter mit seiner Unsicherheit in praktischen und theoretischen Fragen, die Reformationszeit mit Trient und schließlich die neuen Versuche der Gegenwart besonders hervorgehoben. Die geringere Rücksicht auf die nachtridentinische Epoche scheint berechtigt. Wertvoll ist der Beitrag über die Eucharistielehre der Ostkirche im Mittelalter. Die gedrängte Darstellung erleichtert eine Information über die Hauptlinien.

W. Breuning, Trier

Muller, Camille: Science and faith (La Science et la foi, engl.) Co-existence or synthesis? Transl. from the French by Hilary Cruz. With a foreword by Leo Nanayakkara, OSB. — Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts 1962. 45 S. brosch. 35,— NF.

Die Überlegungen wollen dem modernen wissenschaftlich geprägten Menschen dazu verhelfen, seinen Glauben und sein Wissen in die Ganzheit eines christlichen Lebens hinein zu integrieren. Eine große Bedeutung weisen sie dabei auch dem philosophischen Denken mit Recht zu.

W. Breuning, Trier

Burkhardt, Anton: Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmat. Anthropologie F. A. Staudenmalers. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1962. 461 S. (Freiburger theologische Studien. H. 79). Zugl. Kath.-theol. Diss. Tübingen. kart. 36,— DM.

Der scholastische Traktat über den Menschen nimmt zumeist nicht die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu seinem Kristallisationspunkt. Der Möhlerschüler Staudenmaler, dem die Studie gilt, macht sie zum Mittelpunkt seiner Anthropologie. Scheeben ist ihm darin gefolgt. Es ist auch bekannt, welche Bedeutung die Lehre der Gottebenbildlichkeit bei den beiden großen Schweizer reformierten systematischen Theologen Karl Barth und Emil Brunner besitzt. Es war deshalb eine verdienstvolle Arbeit, die Ausprägung dieser Lehre bei dem der Tübinger Schule angehörenden Staudenmaler einer — freilich sehr weit ausholenden — Studie zu unterziehen. Einmal wird darin die Bedeutung der Tübinger Schule für die Entwicklung der neueren Theologie deutlicher greifbar, andererseits können die damals fruchtbar aufgeblühten, aber zum Teil nicht genügend berücksichtigten theologischen Lösungsversuche der Gegenwart erschlossen werden, in der die Lehre von der Gottebenbildlichkeit — auch im Hinblick auf die ökumenische Theologie — wieder ein besonderes Gewicht bekommen hat.

W. Breuning, Trier

Boss, Gerhard: Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Cornelius a Lapide. — Münster i. Westf.: Aschendorff (1962). 91 S. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 20.) Zugleich Theol. Dissertation München. kart. 7,— DM.

Der biblischen Theologie in ihrer geschichtlichen Ausprägung ist gewiß noch nicht die genügende Aufmerksamkeit geschenkt, wenn man die Mühe damit vergleicht, die für das Verständnis systematischer Werke der Theologiegeschichte aufgebracht wurde. Deshalb begrüßt man die Darstellung der Rechtfertigungslehre des Cornelius a Lapide. Es zeigt sich, daß der Bibeltheologe Einseitigkeiten der systematischen Gnadenlehre vermeidet und zurechtrückt. Das gilt vor allem für die Art der Betrachtung und Wertung der ungeschaffenen Gnade der Einwohnung. Gerade als relativ eigenständiger Vertreter hat a Lapide seine besondere Bedeutung für die Geschichte der Gnadenlehre im Reformationszeitalter, auch wenn er selbst leider über die reformatorische Theologie, wie der Verf. zeigt, nicht zum allerbesten unterrichtet ist.

W. Breuning, Trier

Bremont, Henri: Heiligkeit und Theologie (Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Auss., deutsch). Vom Carmel zu Kard. Bérulles Lehre [Vinzenz von Paul, Condren]. (Ins Deutsche übertr. von T. Benedicta a Cruce [Edith Stein], OCD., u. M. Theresia a Jesu Brema, OSU. Hrsg. von Eduard Maria Lange.) — Regensburg: Pustet (1962). 320 S. Lw. 19,50 DM.

In dem erst 1962 in deutscher Übersetzung herausgebrachten Werk des Klassikers für die Geschichtsschreibung der französischen „spiritualität“ der Neuzeit wird zunächst die Gestalt der Karmelitin Marie Acarie, der seligen Maria von der Menschwerdung, die zwar nicht durch Schrifttum, aber durch ihre geistliche Persönlichkeit einen ungeheuren Einfluß auf die intensive Blütezeit des geistlichen Lebens in Frankreich um 1600 ausgeübt hat, die aber weithin unbekannt ist, vorgestellt. Ein zweiter Teil befaßt sich mit der Gestalt und vor allem der Lehre des Kardinals Bérulle (der übrigens der Madame Acarie freundschaftlich verbunden war), und der Schlußteil schließlich behandelt die Lehre des Bérulleschülers Condren. Über die deutsche Ausgabe eines gleichzeitig so gelehrten, geistlich-innerlichen und geistvoll-souveränen Buches kann man sich nur von Herzen freuen.

W. Breuning, Trier

Exegese und Dogmatik. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 214 S. Lw. 14,80 DM.

Das Verhältnis von Exegese und Dogmatik drohte für kurze Zeit zu einem kriegerischen Verhältnis zu werden. Man kann zwar nicht sagen, daß die Probleme des beiderseitigen Verhältnisses schon restlos gelöst wären. Aber daß aus dem spannungsvollen Verhältnis ein gegenseitig fruchtbares Verhältnis geworden ist, davon gibt der vorliegende Sammelband eindringlich Zeugnis. Die dogmatischen Beiträge sind von Karl Rahner (mit zwei Titeln) und Schillebeeckx geschrieben, auf exegetischer Seite kommen die Beiträge von Schekle, Vögtle, Schlier, Schnackenburg, Groß und Mußner. Der Inhalt führt von grundsätzlichen Erwägungen über den Wissenschaftscharakter beider Disziplinen und ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einzelnen besonderen Kernproblemen, in denen beide Disziplinen eng miteinander überlegen müssen, wie in der Frage nach dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens oder in der Frage nach dem Wissen und Selbstbewußtsein Christi. Wenn auch gerade durch die jüngste Entwicklung das Verhältnis

beider Disziplinen fühlbar entspannt ist, bedarf es gerade jetzt der Fortführung des Dialogs, der in dem vorliegenden Buch in einer so erfreulichen Form geführt wird.
W. Breuning, Trier

SOZIOLOGIE — MISSIONSWISSENSCHAFT

Rusch, Paul: „Kirche im Gebirge und anderswo“. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. 1959. 258 S., Lw. 14,— DM.

Eine Darreichung für die praktische Seelsorge und nicht eine wissenschaftliche Untersuchung will das vorliegende Werk sein. Die Schilderung der Tiroler und Vorarlberger Verhältnisse vermittelt aufschlußreiche Einblicke in die Entchristlichung des österreichischen Raumes und kennzeichnet den Verf. als einen nüchternen realistischen Mann, der aber fern von jeder pessimistischen Grundhaltung auch die rettenden Kräfte am Werk sieht. Die Neubewertung, wie Bischof Ruch sie sieht, verschließt kein Auge vor der Wirklichkeit, findet aber auch die positiven Ansatzmöglichkeiten. Die These vom „substantiellen Christen, der gemeinschaftsmächtig“ (S. 58, 67) ist, soll Leitziel der pastoralen Umorientierung sein. Die seelsorglichen Wegweisungen, die den zweiten Teil des Buches bilden, zeichnen sich aus durch Einfallsreichtum und durch kluges Eingehen auf die soziologischen Gegebenheiten. Nicht alles ist übertragbar, aber es regt an. Ob Pfarrei als Missionsgebiet oder Aktionsraum gesehen wird, ob es dörflichen, städtischen oder industriellen Rahmen angeht, immer wird das Eingehen auf das Konkrete und Mögliche dankbar empfunden. Bei aller eigenwilligen Kategorisierung hat man den Eindruck, nicht zu schwimmen, sondern im Boden angelegte Fundamente zu sehen, auf denen man weiterbauen möchte.

Wie viele Seelsorger fragen heute nach den praktischen Anregungen, die auf soziologischen Beobachtungen aufbauen! Hier werden Antworten gegeben. — Ein Buch, das man nicht vergessen sollte.

A. Weyand, Andernach

Virton, Pol, S. J.: Soziologische Beobachtungen eines Seelsorgers (Enquêtes de sociologie paroissiale). Aus dem Franz. übersetzt von Traudl Mühlbauer. — München: Manz-Verl. 1962. 186 S., Lw. 14,80 DM.

Virton versteht es, das Typische an den Phänomenen eines vorgegebenen Raumes zu erarbeiten und wird damit indirekt zum Lehrmeister der Methode. Ob es das Problem der wachsenden Stadt (Chambérie) oder der Behelfsheimsiedlung (Lorient), ob die Slums von Lille oder Rouen sind — der Seelsorger Virton zieht die Verbindungen zu den religiösen Möglichkeiten, in denen sie „ihre Religion mit einer ganz natürlichen Tugend ausüben können“ (S. 70). Dabei finden nicht nur die bekannten Sozialstrukturen in ihrer Relevanz für das religiöse Leben Beachtung, sondern auch solche Probleme wie die arbeitsrhythmisch bedingten „psychologischen Entfernungen“ (S. 87) von der Kirche oder das moderne Nomadentum der Freizeitlebenden. Die Dreiteilung, das christliche Leben im Wechselbezug zur ökologischen, beruflich-freizeitlichen und wirtschaftlichen Grundstruktur zu sehen, ist übersichtlich durchgeführt. Man wird nicht alles bei uns hierzulande in gleicher Weise wiederfinden, aber man findet Methoden und lernt sehen — genau das, was moderne Seelsorge braucht.

A. Weyand, Andernach

Ruland, Josef: Nachbarschaft und Gemeinschaft in Dorf und Stadt. Formen auf dem Vorderhunsrück, auf dem Malfeld und in der Stadt Andernach. — Werken und Wohnen. Volkskundl. Untersuchungen im Rheinland, Bd. 5. — Düsseldorf: Rheinland-Verl. 1964. 132 S., 32 Bilds., Lw. 24,— DM.

Ruland schildert, wie und wann Nachbarschaft als Gemeinschaft in guten und schlechten Tagen heute noch wirksam und sichtbar wird, und zwar als Nachbarschaft im engeren räumlichen Sinne der nächsten und übernächsten (und z. T. auch gegenüberliegenden) Hausnachbarn, als Nachbarschaft des Straßenzuges und als Nachbarschaft des Wohnviertels einerseits und andererseits als dem Herkommen verpflichtete, aus diesem erwachsene und als organisierte, in Satzungen greifbare Form. Als Beispiel dient für den Vorderhunsrück Eveshausen, für das Malfeld als Vergleichsort Kehrigh, doch wurden auch hier verschiedene andere Orte berücksichtigt. Die bekannten Andernacher Nachbarschaften werden sodann ausführlich in ihrem Verfassungsbau und in ihren Aufgaben und Zusammenkünften geschildert. — Der Wert des Buches liegt in der Schilderung der heutigen Verhältnisse, für die R. als Volkskundler ein offenes Auge und als Sohn des Landes auch Zugang hat. Etwas kurz geraten sind die historischen Angaben, und auch eine stärkere Berücksichtigung rechtshistorischer Fragen hätte man erwarten dürfen, ist doch „Brauchtum“ auch als Bestandteil des ungeschriebenen Rechtes und als ethische Verpflichtung (die stärker sein kann als ein geschriebenes Gesetz) zu sehen. Der m. E. gelegentlich überbetonte do-ut-des-Charakter nachbarlicher Hilfeleistungen müßte von daher doch

wohl modifiziert werden. — Der religiöse Wurzelgrund der Nachbarschaft und ihrer Ausdrucksformen wird häufig betont (ohne aber Fragen der religiösen Volkskunde im engeren Sinne näher zu berücksichtigen; unbefriedigend sind die Ausführungen über den Muttersegen, S. 29), stehen doch fast alle geschilderten Betätigungen der Nachbarschaft in unmittelbarer Beziehung zu Ereignissen des menschlichen Lebens, denen auch — und z. T. primär — der Glaube die Weihe gegeben hat und gibt. Sehr aufschlußreich sind dafür die geschilderten Schwierigkeiten, wenn Andersgläubige Nachbarn sind. Die Frage ist von R. nicht so gestellt, drängt sich aber bei der Lektüre auf, ob Nachbarschaft in den hier geschilderten Formen nicht ihrer Mitte entbehren muß in einer konfessionell gemischten und erst recht in einer konfessionslosen Bevölkerung.

Damit ist die als Grundtenor des Buches mitschwingende Frage nach dem Fortleben bzw. nach dem Zerfall nachbarschaftlicher Bindungen gestellt. R. meint sicherlich zutreffend, daß der Mensch unserer Tage „nicht gerne in dem zu starren Netz des festen Brauches hängen“ möchte, sondern zu dem „Bereich des guten Willens und der freien Wahl des Partners“ übergehe, und betont die Bedeutung der „Vorbilder“, die „die Hilfe zu ihrem Lebensprinzip gemacht haben“ (S. 85). Die Frage ist auch für die moderne Seelsorge von Bedeutung, wofür nur an die Stichworte der Nachbarschaftsseelsorge und des Wohnviertelapostolates erinnert sei. R. zeigt mehrfach, daß manche Formen der Nachbarschaftshilfe und des nachbarlichen Miteinanders durch den unterschiedlichen Arbeitsrhythmus des räumlichen Nachbarn im alten Sinne unmöglich geworden sind oder zeitlich verschoben werden müssen, und daß man mehr und mehr dazu übergehe, sich seinen „Nachbar“ frei zu suchen, unabhängig von der Haus-Nachbarschaft. Wie diese neuen Bindungen entstehen, hat R. anscheinend nicht untersucht. Nur einmal, in Kehrigh, wird die Bindung an den Betrieb (Schiefergrube) genannt (S. 78). Muß man da nicht fragen, ob auch die alte Haus-Nachbarschaft der bäuerlichen Welt nicht letztlich eine Berufs-Nachbarschaft ist, die sich hier (zufällig und glücklich) mit der räumlichen Nachbarschaft deckt? Auch die Andernacher Nachbarschaften mögen als echte Berufsnachbarschaften entstanden sein. Dann müßte aber heute in unserer auch auf dem Dorf wie in der Stadt pluralistischen Gesellschaft nach „Nachbarschaftsformen“ der Berufsgruppen und — was mir noch viel näher zu liegen scheint — der Betriebsgruppen gefragt werden. Der Soziologie sind diese aus der gemeinsamen Arbeitsstätte erwachsenen nachbarschaftsgleichen Bindungen in den Großstädten längst bekannt. Ob auch auf dem Lande neue Formen des „guten Nachbarn in Freud' und Leid“ erwachsen, die nicht in einer räumlichen Hausnachbarschaft begründet sind, sondern aus der Nachbarschaft der Arbeitsstätte erwachsen, bleibt nach der Lektüre dieses Buch als Frage, die nicht nur den Volkskundler und den Soziologen interessiert, sondern auch für den Seelsorger wichtig sein dürfte.

F.-J. Heyen, Koblenz

Hertlein, Siegfried, OSB: Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. o. J. XXIII, 216 S., kart. 10,50 DM,

„... daß ich nicht aus Neuerungs- oder Kritiksucht geschrieben habe, sondern aus ehrlicher Sorge um die Zukunft der afrikanischen Mission“, so schreibt der Verf. (S. 9). Er befürchtet anscheinend, man könne das Buch falsch aufnehmen. Darum sei vorweg gesagt: Die Meinung, eines „Kritiksüchtigen“ Werk gelesen zu haben, wird man keineswegs hegen, wenn man die wertvollen, wohl belegten und sachlichen Darlegungen objektiv studierte. Schade wäre es allerdings, wenn die Studie, gerade in ihren durch Sachlichkeit wohl ausgewiesenen Partien, nicht aufrüttelnd wirken würde. Im Sinne recht verstandener, aufbauender Kritik kann man den vorliegenden Band nur begrüßen.

Verf. befragt die neoafrikanische Prosaliteratur nach ihrem Urteil über Christentum und Mission. Unter „neoafrikanisch“ ist dabei die Periode seit der Jahrhundertwende (S. 5), unter „afrikanisch“ der geographische Begriff „Schwarz-Afrika“, d. h. Afrika südlich der Sahara verstanden (S. 2). Im ersten Teil der Untersuchung wird der literarische Befund dargeboten. Er ist aufgegliedert in: Stellungnahme der Autoren zur Religion — zum Christentum — zur christlichen Missionsarbeit und zur einheimischen Kirche. — Der zweite Teil bringt die missionswissenschaftliche Auswertung. Hier werden die Fragen behandelt: Begegnung mit dem Christentum, Schuld des weißen Mannes, Kritik am christlichen Missionar, Versagen der Kirche in Afrika, Soziale Frage, afrikanische Christen in der Krise, Möglichkeiten für eine Vertiefung des Christentums.

Christentum und Mission sind in Afrika mit Hypotheken belastet. Afrika steht der christlichen Mission kritisch gegenüber. Der „Weiße Mann“ hatte (in neuerer Zeit) das Christentum vielfach in Verbindung mit der Kolonisation übermittelt. Der Einfluß der Kolonialmächte ist geschwunden, damit auch der Rückhalt der Missionare, die sich ihrer Hilfe bedienten. In dieser Hinsicht ist das Schwinden der Kolonialherrschaft als „Machtfaktor der Mission“ um der Lauterkeit des Evangeliums willen nicht zu beklagen. Doch: das Schwinden der „Macht“ ist nicht der einzige Grund für die bedrohte Existenz des

Tötung, die Frage des Handelns und Nichthandelns, sowie die sittliche Bewertung der Tötungshandlungen bei Vergewaltigungsindikation oder Euthanasie. Der Einwand, solche Fälle fielen nicht unter das Grundprinzip, und der Versuch, das fünfte Gebot nicht als ausnahmsloses Verbot der Tötung unschuldigen Lebens aufzufassen, werden zurückgewiesen. „Die Widersittlichkeit der eigenmächtigen Tötung unschuldigen Lebens ist unbedingt“ (130); dagegen bleiben „noch zwei ethische Fragen, bei denen nicht in der gleichen Weise eine endgültige und unbedingte Entscheidung gegeben werden kann“ (130), nämlich die des Strafrechtes und die der Hilfe für die Betroffenen durch die Gemeinschaft.

Bei der Aktualität des Problems — man denke an die Prozesse in Lüttich und Limburg — wird die Broschüre vielen wertvolle Anregungen bieten und zu einem sicheren Urteil verhelfen. Theologisch wären nur an einer Stelle Bedenken anzumelden. Den tragischen Konflikt in dem Sinne, wie Müller ihn auffaßt (S. 47), gibt es nicht. Im Grunde hat Hartmann mit der Unterscheidung von Handeln und Nichthandeln schon die Antwort darauf gegeben. Dazu, daß der Unterschied zwischen „direkter“ und „indirekter“ Tötung immer wieder dem Mißverständnis verfällt, scheint mir allerdings auch die heute bei uns übliche Ausdrucksweise ihren Teil beizutragen. Indem sie die Unterscheidung von voluntarium in se — in causa mit der von Voluntarium directum — indirectum ineins gesetzt und allzusehr die „Absicht“ in den Vordergrund gerückt hat, ist die Klarheit des Gemeinten beeinträchtigt worden. Das primäre Objekt des Aktvollzugs ist nicht immer identisch mit dem primären Objekt der Intention.

Der Titel der Broschüre scheint mir allerdings zu weit zu greifen. Nur das erste Referat entspricht ihm; Hartmann gibt am Schlusse seiner Darlegungen kurze Richtlinien zu dem eigentlichen Rechtsproblem. Doch die am Schlusse sich erhebende Frage, wie nun eigentlich bei der starken Verschiedenheit der Auffassungen in unserem Volke das Strafgesetzbuch gestaltet werden solle, bleibt ohne jede Antwort. Die einzelnen Referate enthalten zwar viele Hinweise und Ansatzpunkte, aber sie finden keine zusammenfassende Behandlung. Vermutlich wurde sie in dem Vortrag über das gesetzgeberische Problem der sog. ethischen Indikation (Dr. M. Güde) geboten. Um so mehr bleibt es zu bedauern, daß dieser Vortrag nicht in die Broschüre mitaufgenommen wurde.

J. Kraus, Mainz

Spaemann, Heinrich: Das Glaubenslicht. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1963. 184 S., 14,80 DM.

Heinrich Spaemann, dem die geistliche Literatur unserer Tage wertvolle Beiträge verdankt, legt uns unter dem Titel „Das Glaubenslicht“ ein Büchlein vor, das aus Rundfunkvorträgen, biblischen Betrachtungen und Homilien erwachsen ist. So wird es verständlich, daß es zu gedanklichen und auch wörtlichen Wiederholungen kommt. Weil es aber dem Autor darum geht, ein Buch für die Meditation vorzulegen, kein systematisches Werk, ist eine gelegentliche Wiederholung kein störendes Element.

Der erste Teil handelt vom Christen als einem Menschen voll des Glaubens und des Heiligen Geistes. Er besitzt im Glauben Wurzel und Fundament seiner Existenz, ist durch ihn offen für den Heiligen Geist und so erst in den Stand gesetzt, ein Leben im Heiligen Geist zu führen.

Im zweiten Teil finden wir Erwägungen zu biblischen Perikopen, insbesondere Herrenworten. Dabei kreisen die geist- und lichtvollen Gedanken vor allem um die Themen Glaube, Bekenntnis und Sendung.

Der dritte Teil besteht aus dem Vortrag „Mysterium fidei“, den Spaemann erstmals bei dem Eucharistischen Kongreß in München gehalten hat und der sich mit der Frage befaßt, wie in der Eucharistiefeder das Erlösungsgeschehen die zutiefst bewegende Mitte unserer Gedankenwelt und die steuernde Macht unseres Lebens (158 f.) werden kann.

Im Interesse des geistlichen Wachstums sind dem Büchlein viele besinnliche Leser zu wünschen.

A. Adam, Mainz

Lambert, Bernhard: Von Rom nach Jerusalem. Briefe über das Konzil. Herder-Bücherei Bd. 176. — Freiburg-Basel-Wien: Herder (1964) 190 S., 2,60 DM.

Der Verfasser dieses Herder-Taschenbuches war als theologischer Berater des Erzbischofs von Quebec Augen- und Ohrenzeuge der 2. Sitzungsperiode des II. Vaticanums. Sein Buch mit dem Untertitel „Briefe über das Konzil“ besteht nicht nur aus einem informativem Bericht über die Geschehnisse dieses Konzilsabschnittes. Es enthält auch und vor allem eine Analyse und Synthese der Einzelereignisse und der sie tragenden geistig-theologischen Kräfte und Strömungen.

Der erste Teil beschreibt die Situation des Konzils zu Beginn der 2. Sitzungsperiode, wo sich Papst Paul VI. anschickt, das von seinem charismatischen Vorgänger begonnene Werk fortzuführen. Auf allen Seiten leuchtet — oft zwischen den Zeilen — das Bild des von allen geliebten 23. Johannes, der dem Konzil Gepräge und Richtung geschenkt hat. Der zweite Abschnitt zeigt die mannigfaltigen Themen und Probleme auf, die den Konzilsvätern und Theologen in dieser Periode aufgegeben waren. Dabei versteht es der Verfasser, Höhepunkte der Konzilsarbeit in knapper, aber fesselnder Weise darzustellen. Der dritte und vierte Abschnitt befaßt sich mit „Ziel- und Richtungslinien des Konzils“ und den „Perspektiven in die Zukunft“.

Die Ankündigung des Papstes in seiner Ansprache zum Ende der Sitzungsperiode, daß er eine Wallfahrt nach Palästina beschlossen habe, ist dem Autor wie ein Symbol dafür, daß die Kirche im verstärkten Maße sich auf ihre Quellen besinnt und sich so mehr und mehr zu wirklicher Katholizität, zu ökumenischer Weite öffnet.

Jedem, der sich nicht mit den kurzen, oft eklektischen Informationen der Tagespresse über das Konzil begnügen möchte, kann dieses Büchlein wärmstens empfohlen werden.

A. Adam, Mainz

Lill, Rudolf: Die Beilegung der Kölner Wirren 1840—1842. Vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs. Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd. 6, Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1962, 258 S.

In einem straffen 1. Kapitel berichtet L. die Vorgeschichte und Geschichte der Kölner Wirren bis 1840, um dann im Hauptteil sehr ausführlich die zwischen Rom und Berlin geführten Verhandlungen um deren Beilegung darzustellen. Gut wird das zentrale Thema der Auseinandersetzungen dieser Jahre herausgearbeitet: die Lösung der Kirche von staatskirchlichen Bindungen bzw. deren Umwandlung in eine „konservative Solidarität zwischen Rom und Berlin“ (S. 237), wie sie als Übergangslösung unter dem den Belangen der katholischen Kirche aufgeschlossenen Friedrich Wilhelm IV. (wertvoll die Herausstellung der Bedeutung von Friedrich Wilhelms katholischen Ratgeber v. Radowitz) möglich war. In dieser Sicht ist es richtig, das Anliegen des Mischehenstreites in der „Befreiung eines Sakramentes von staatlicher Einengung“ (S. 43) zu sehen, wenn damit auch nur eine Komponente genannt ist; aber es ist gut, sich jener Argumente zu erinnern, wenn heute die Rechte und Gewohnheiten vor den Kölner Wirren als nachahmenswerte Beispiele angeführt werden. — Als Primärquellen standen L. die Archive der Nuntiatoren von München und Wien und Teile des Staatssekretariats (preußische Gesandtschaft) zur Verfügung. Die Überlieferung der preuß. Regierung (heute in Merseburg) konnte nicht benutzt werden. Es ist bedauerlich, daß hierfür nicht die verhältnismäßig zahlreichen Akten des preuß. Oberpräsidiums der Rheinprovinz (im Staatsarchiv Koblenz) als Ergänzung herangezogen wurden. Es ist jedoch anzuerkennen, daß der Verfasser trotz dieser einseitigen Quellenlage stets um die Vermittlung eines objektiven Bildes bemüht ist. Erstaunlich ist freilich auch, wie sehr die Nuntiatur in München in ihrer Berichterstattung von evgl. und kath. Zeitungsberichten (auch hier zeigt sich der Einfluß der erstmalig auch von kath. Seite genutzten Publizistik) und z. T. erwiesenermaßen unzutreffenden Zuträgereien übereifriger Katholiken (z. B. auch aus Koblenz, auch gegen Arnoldi) abhängig und beeinflußt war. — Für die trierische Bistumsgeschichte bringt das Buch einige Akzente zur Stellung Bischof v. Hommers und der Trierer Hermesianer und wichtige Nachrichten über einen Plan, Bischof Arnoldi zum Koadjutor von Köln zu ernennen.

Franz-Josef Heyen, Koblenz

Bouyer, Louis: Sinn und Sein des Priesters. — Salzburg: O. Müller-Verl. 1964, 182 S. Lw. 14,80 DM.

Es ist ein besonderer Vorzug des Buches, daß seine Darlegungen von einer Grundidee her entwickelt werden, die auch der Stellungnahme zu praktischen Fragen den Weg weist. Das gibt dem Ganzen Geschlossenheit und Durchsichtigkeit und dient zugleich gut dem Anliegen des Verfassers. Dieser möchte dem Priester, der heute unter so veränderten, für ihn oft verwirrenden Bedingungen sein Priestertum ausüben muß, helfen zum Bewußtwerden dessen, was Sinn und Sein des Priesters ist, damit er in der Fülle oder gar Überfülle seiner Aufgaben das Ziel nicht aus den Augen verliert, für das er berufen ist. — Ausgangspunkt ist das trinitarische Geheimnis, der direkte Zusammenhang, der zwischen der Sendung des Priesters und der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes besteht. Priesterliche Sendung ist ein Teilhaben daran. Von ihren einzelnen Aspekten her ergibt sich der Aufbau des Werkes. Der Priester hat Gottes Wort zu künden, muß sein Herold sein, der Priester ist Werkzeug des Geistes, dient ihm in heiligen Handlungen. Das verkündete Wort soll so „Geist und Leben“ werden. Dabei muß er im innersten Herzen zuerst selber das Wort empfangen, muß sich ihm

hingeben, muß daraus leben, muß ihm betend Antwort geben und in seinem Beten die Menschen zum Wort hinziehen und zur Erfahrung des Geistes führen. Der Priester also als Prediger, als Spender der Sakramente, als Fürbitter. Dieses Dreifache vollendet sich in der Berufung des Priesters, die Sendung des Sohnes als des Guten Hirten, der hinging, um zu retten, was verloren war, in der Kraft des Heiligen Geistes darzustellen. An drei Gestalten werden die Gedanken des Buches in ihrer lebendigen Verwirklichung aufgezeigt und zugleich vertieft, an Paulus (Vorbild des Predigers), an Maria (Jungfräulichkeit, Geist des Glaubens, der Innerlichkeit, der Kreuzesliebe) und an David (Mann des Gebetes). Aus der Schau des Glaubens wird in jedem der Kapitel die Linie hin zur konkreten Verwirklichung durch die Liebe ausgezogen. Es ist erstaunlich, wie viele praktische Fragen durch diese Einordnung in die tieferen Zusammenhänge an Gewicht und Ernst zunehmen. Mängel und Gefahren heben sich deutlicher ab, der Verfasser spart auch nicht mit herber Kritik. Sein innerer Weg — er war ursprünglich kalvinistischer Theologe, ist heute katholischer Priester, Mitglied des Oratoriums und Professor am Institut Catholique in Paris — mag sein Auge für Abweichungen und Mißstände geschärft haben. Man merkt allerdings an mehreren Stellen auch jetzt noch die französischen Verhältnisse, obwohl in dieser Hinsicht vieles schon von der Übersetzerin gekürzt oder verändert wurde. Es bedeutet jedoch in keiner Weise eine Beeinträchtigung, die gesamte Fülle der angeschnittenen Fragen ist zu reich.

K. Zander, Trier

W ü r b e l, Werner: Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der katholischen Religion. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. 1963. I. Teil: Unser Glaube an Gott. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Paul Rusch. 143 S., kart. 48,— S/ 7,80 DM/Sfr.

Bei der Besprechung des I. Bandes leiten den Rez. dieselben Grundsätze wie bei der des II. dieses Handbuchs, der ihm zuerst vorlag. Auch seine Eindrücke von beiden Bändchen sind im wesentlichen gleich.

Die Konzeption des Handbuchs (vgl. 9) ist begrüßenswert. Seine einzelnen Abschnitte sind kurz (pro Lehrstück ca. 3 Seiten) und jeweils nach dem gleichen Schema aufgebaut. Vielerorts leuchtet die reiche Erfahrung des Verf., u. a. in der Bibelarbeit, auf (vgl. 34: Engelperkopen; 63: Herbergssuche; 80: biblische und nichtbiblische Kreuzwegstationen). W. verfolgt sichtlich die theologische Diskussion (vgl. z. B. 27—29; 39; 55; 59; 88; 112). Sein katechetisches Geschick erweist sich beispielsweise in Anknüpfungen an den Erfahrungswelt und dem religiösen Wissen des Kindes (41; 64f; 66) und mancher wertvollen Geschichte (57; 76; 103). Seine Verbesserungsvorschläge zum ÖK (12ff: passim) erscheinen auch dem Rez. als solche (Ausnahme: 32).

W.s im ganzen verdienstliches Werk bedarf aber gründlicher theologischer Überholung. Jetzt ist es von neueren exegetischen Erkenntnissen noch nahezu unberührt (vgl. 15: 119: Jesuswissen; 21: Tabor; 30; 119: Bergpredigt; 38; 51—53: Urgeschichte; bes. 34: „Apfeldieb-stahl“ — s. dazu auch das Geleitwort, 7; 48: Taufe Jesu; 70f: johanneische Theologie; 71: „Gottheit Christi... in allen Büchern des AT vorausgesagt“; 84: Jonaszeichen; 93: „ermuntert“ von Maria; 96: Maria hat „als erste... erfahren, daß in Gott drei Personen sind“, vgl. 49; 98: sieben Gaben; 104: Messiasbekenntnis; 136—138: Schriftbeweis für Fegfeuer (sic!); 140: Menschensohntheologie). Auch andere theologumena W.s sind nicht auf der Höhe der Zeit (23: Schrift als Sakramentale; 28: Schöpfungstage als Zeitabschnitte; 36: Schutzengeltheologie; 62: „Weckung der Liebe zum göttlichen Kind“ als Stundenziel; 65: „Messe-Danksagung“; 82; 114: Messe als Gnadenzuwendung; 83f: Vorhölle; 89: Wirkungen der einzelnen Ämter Christi; 130: Vorstellungen vom persönlichen Gericht; 140—142: spiritualisierte „Himmels“-Vorstellung). Unter katechetisch-methodischem Aspekt erscheint ebenfalls nicht alles als glücklich: Manche Geschichte hält der Rez. für zu sentimental oder simpel (11; 18; 20; 29; 43; 50; 54; 58; 75; 96; 136; 139). W. beginnt oft: „Wir haben in der letzten Stunde“ o. ä. (15; 44; 48; 66; 99; 103; 108; 119; 126; 128). Seine Denkschritte sind öfter recht groß und darum nicht voll überzeugend (12; 25; 42; 60; 118—121). Er zitiert einmal ungenau (18). Für ein auswendig gelerntes Evangelium dürfte der Katechet nach W. „ein ‚sehr gut‘ versprechen“ (23). Einmal verwechselt er Japan mit Korea (118). Die Hölle bezeichnet er als „Erfindung von Gottes Gerechtigkeit“ (134). Eine Satzfolge erscheint dem Rez. als unlogisch (68): „Nicht alle Johannesjünger... die Pharisäer“. W. wechselt öfters die Zeiten (vgl. 84; 92; 94f). Sein Literaturverzeichnis (143) ist nicht korrekt.

Im Rez.-Exemplar war der — sonst recht gefällige — Druck auf einer Seite (137) kaum leserlich.

Wolfgang Nastalczyk, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Blondel, Maurice: Tagebuch vor Gott. 1883—1894. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Eingeleitet von Peter Henrici. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 588 S. Lw. 39,— DM.
- Psychotherapeutische Probleme. Mit Beiträgen von G. Adler, M.-L. von Franz, H. K. Fierz, J. Jacobi, K. Binswanger, B. Hannah. — Zürich: Rascher-Verl. 1964. 206 S. Lw. 20,60 DM.
- Siewerth, Gustav: Wagnis und Bewahrung. Zur methaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrags. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 415 S. Lw. 16,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Frank, Suso OFM: Aggelikos Blos. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum. — Münster i. W.: Aschendorff-Verl. 1964. XV, 207 S. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 26). Kart. 29,50 DM.
- Johannes XXIII. Im Zeugnis seines Nachfolgers Paul VI. — Freiburg - Basel - Wien: 1965. 128 S. (Herder-Bücherei 217). Kart. 2,80 DM.
- Iserloh, Erwin: Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues. — Wiesbaden: Steiner. 1965. 38 S. (Institut für Europäische Geschichte, Mainz, Vorträge, Nr. 38). Kart. 3,60 DM.
- Ivánka, Endre, von: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 496 S. Lw. 45,— DM.
- Knoch, Otto: Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtl. Untersuchung. — Bonn: Hanstein-Verl. 1964. 483 S. (Theophaneia, H. 17) brosch. 42,— DM.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 32. Band. Revisionsnachtrag. — Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1964. 141 S., brosch. 18,30 DM.
- Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übers. u. erläutert von Plus Merendino OSB. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 147 S. Lw. 12,80 DM.
- Seppelt, Franz Xaver — Schwaiger, Georg: Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. — München: Kösel-Verl. 1964. 572 S. 68 Bildtafeln. Lw. 44,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Beck, Magnus M. OSB: Die Ewigkeit hat schon begonnen. Perspektiven johanneischer Weltanschauung. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1965. 230 S. Lw. 13,80 DM.
- Die Heilsbotschaft nach Markus. Übersetzt von Fridolin Stier. — München: Kösel-Verl. 1965. 52 S. Kart. 3,80 DM.
- Cremers, Gerhard: Die Fastenansage Jesu. Mk 2, 20 in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese. — Bonn: Hanstein-Verl. 1965. XXX, 185 S., 3 Taf. (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. v. G. J. Botterweck u. K. Th. Schäfer), brosch. 36,— DM.
- Lohfink, Norbert SJ: Das Slegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1965. 274 S. Lw. 16,80 DM.
- Nellesen, Ernst: Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des ersten Thesalonicherbriefes. — Bonn: Hanstein-Verl. 1965. 307 S., brosch. 40,— DM.
- Ohlmeyer, Albert OSB: Reichtum der Psalmen. Erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten. 1. Bd. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1965. 288 S. Dünndruckausgabe, Plastikband 7,50 DM.
- Richter, Wolfgang: Die Bearbeitungen des „Rettterbuches“ in der deuteronomischen Epoche. — Bonn: Hanstein-Verl. 1964. XVIII, 147 S. (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. v. Fr. Nötscher u. K. Th. Schäfer) brosch. 38,— DM.
- Schubert, Kurt: Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit — in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Herausg. im Auftrag des Kath. Akademikerverbandes Wien. — Wien - Freiburg - Basel: Herder-Verl. 1964. VIII, 335 S. Lw. 29,80 DM.
- Trilling, Wolfgang: Im Anfang schuf Gott . . . Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1965. 142 S. Lw. 10,80 DM.

DOGMATIK — ÖKUMENIK — MORAL

- Bianchi, Ugo: Probleme der Religionsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1964. 106 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 203/204), engl. brosch. 3,80 DM.
- Dogmatische Konstitution über die Kirche. — Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 169 S. Kart. 9,— DM.

- Ernst, Wilhelm: Die Tugendlehre des Franz Suarez. Mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen *De habitibus in communi*. — Leipzig: Benno-Verl. 1964. XVI, 278 S. (Erfurter Theol. Studien, hrsg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann) o. Pr.
- Ganoczy, Alexandre: Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität. — Wiesbaden: Steiner-Verl. 1965. 52 S. (Institut für Europäische Geschichte, Mainz, Vorträge, Nr. 37) Kart. 4,— DM.
- Geiselmann, Josef Rupert: Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1964. 624 S. Lw. 38,50 DM.
- Le Guillou, M.-J.: Sendung und Einheit der Kirche. Aus dem Franz. übers. v. Karl Schmitz-Moormann. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 686 S. Lw. 48,— DM.
- Hamans, Herbert: Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung. — Essen: Ludgerus-Verl. 1965. XXVI, 305 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der kath. Theologie, Bd. 7) Brosch. 28,— DM.
- Heinen, Wilhelm: Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. — Münster: Regensburg-Verl. 1965. 180 S. Kart. 9,80 DM.
- Hörmann, Karl: Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche. — Wien: Dom-Verl. 1964. 112 S. Kart. 7,80 DM.
- Jaeger, Kardinal Lorenz: Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei. 1965. 173 S. Lw. 14,80 DM.
- Die Konzilsdekrete. Über den Ökumenismus. Über die Katholischen Orientalischen Kirchen. Mit Beiträgen von Erzbischof Lorenz Jaeger, Werner Becker, Eduard Stake-meier. Lateinisch und Deutsch. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 82 S. (Sonderheft der Catholica, Heft 1, 1965) Kart. 5,— DM.
- Kruse, Heinz, SJ: Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre. Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei. 1964. 116 S. O. Pr.
- Laurentin, René: Die marianische Frage. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1965. 186 S., engl. brosch. 16,80 DM.
- Madey, Johannes: Die Ostkirchen — unsere Nachbarn. Gemeinsames und Verschiedenes in der einen Kirche. — Köln: Wort- und Werk-Verl. 1964. 200 S. Hlw. 13,— DM.
- Newman, Kardinal John Henry: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. — Oxford: Universitätspredigten, Übers. v. Max Hofmann u. Werner Becker. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. XIV, 565 S. (Bd. VI der Ausgewählten Werke) Lw. 48,50 DM.
- Rahner, Karl — Ratzinger, Joseph: Offenbarung und Überlieferung. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1965. 69 S. (Quaestiones disputatae, 25) Kart. 6,80 DM.
- Scheele, Paul-Werner: Vater, die Stunde ist da. Gebete der Ökumene. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1964. 192 S. (Herderbücherei Bd. 194) Brosch. 2,80 DM.
- Studia Moralia. II. Hrsg. v. der Academia Alfonsiana, Institutum Theologiae Moralis (Pont. Universitas Lateranensis) — Rom - Paris - Tournai - New York: Desclée. 1964. 386 S. Brosch. 2500,— Lire.
- Vonessen, Franz: Mythos und Wahrheit. Bultmanns „Entmythologisierung“ und Philosophie der Mythologie. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 88 S. (Christ heute, 5. Reihe, 6. Bändchen) Kart. 4,80 DM.
- Wacker, Paulus: Theologie als ökumenischer Dialog. — München - Paderborn - Wien: Schöningh-Verl. 1965. XV, 571 S., Kart. 45,— DM, Lw. 49,— DM.

KATECHETIK — HOMILETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT

- Betz, Otto und Felicitas: Stationen des Glaubens. Glaubensbildung und Glaubensgestalt von der frühen Kindheit bis zur Ehe. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 120 S. (Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge. Hrsg. v. A. Fischer, 2. Bd.) Lw. 8,70 DM.
- Calvelli-Adorno, Franz: Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen. — Frankfurt/M.: 1965. 138 S., engl. brosch. 8,80 DM.
- Carré, Ambroise-M.: Bergpredigt heute. Predigten, gehalten in Notre-Dame, Paris, Fasten 1963. — Rottenburg (Neckar): Bader'sche Verlagsbuchhandlung im Schwabenverlag Stuttgart. 1964. 191 S., Lw. 13,80 DM.
- Diederich, Honoratus: Der Krankenbesuch. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 60 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 19), brosch. 3,80 DM.
- Diehelm, Fortunat: Erziehung und Liturgie. Eine pädagogische und pastoral-theologische Studie mit besonderer Berücksichtigung der Internatserziehung. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1964. 404 S., Lw. 27,— DM.
- Fabian, Georg: Diskutieren — Debattieren. Ein Werkbuch der Gesprächsformen. — München: Pfeiffer-Verl. 1964. 165 S. Kart. 5,40 DM.
- Gülden, Josef: Johann Lelsentriff Bautzener Meßritus und Meßgesänge. — Münster (Westf.): Aschendorffsche Verl.-Buchh. 1964. 68 S. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubenspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 22), Kart. 5,80 DM.
- Hillmann, Willibrord: Das Wort, die Kirche und der Mensch. Vier Kapitel zur urkirchlichen Verkündigung. Geleitet von Alexander Gerken OFM. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 102 S. (Christ heute, 5. Reihe, 5. Bändchen) Kart. 4,80 DM.

- Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie“. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. — Münster: Aschendorff-Verl. 1964. 35 S. Kart. 2,50 DM.
- Jenny, Henry: Österliches Kirchenjahr. — Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1964. 144 S., Lw. o. Pr.
- Kampmann, Theoderich: Das Kirchenjahr. Mysterium, Gestalt, Katechese. 3., neugestaltete Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 96 S., Lw. 6,80 DM, kart. 4,80 DM.
- Kelber, Magda: Fibel der Gesprächsführung — Opladen: Leske-Verl. 1958. 144 S. Kart. 4,95 DM.
- Korn, Karl: Sprache in der verwalteten Welt. — Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verl. 2., ergänzte Aufl. 1959. 230 S. Lw. 14,— DM.
- Legler, Erich: Jesus kommt. Blätter zur eucharistischen Heilsbotschaft. 41. Jahrgang — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. 1965. 10 Hefte = 80 S. in farbiger Sammelmappe, 3,— DM.
- Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahresshette für Fragen des Gottesdienstes. Herausgegeben vom Liturgischen Institut. 13. Jahr. 1963. — Münster: Aschendorff-Verl. 256 S. Lw. 22,— DM.
- Padberg, Rudolf: Personal Humanismus. Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 189 S., Lw. 12,— DM, kart. 9,— DM.
- Plotzke, Urban — Kliem, Richard: Weihnachtspredigten. Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 80 S. (Bibl. Predigt, hrsg. v. Bruno Dreher, 3. Bd.), Pappbd. 6,30 DM.
- Pohlmann, Constantin: Beichtgebete. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 80 S., brosch. 2,80 DM.
- Rabas, Josef: Ostkunde im katholischen Religionsunterricht. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 121 S. Lw. 6,80, kart. 4,80 DM.
- Schneyer, Johann-Baptist: Die Homilie. Grundsätze und Entwürfe. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 2., erweiterte Aufl. 1964. 88 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 13), brosch. 4,50 DM.
- Schulz, Hans Joachim: Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1964. 226 S. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. v. J. Tyciak u. W. Nyssen. Bd. 5), Lw. 24,80 DM.
- Schüssler, Elisabeth: Der vergessene Partner. Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 241 S., Lw. 22,— DM.
- Singendes Gottesvolk. Gesänge zu Wortgottesdienst und Eucharistiefeler. Herausgegeben von Nikolaus Föhr und Hans Sabel mit Genehmigung des Bischöflichen Generalvikariats Trier. — Trier: Paulinus-Verl. 1965. 149 S. Geb. 11,80 DM.
- Spaemann, Heinrich: Jesus und die Kranken. — Meitingen bei Augsburg: Kyrios-Verl. 1964. 28 S., geheftet 1,20 DM.
- Steinwand, Eduard: Verkündigung, Seelsorge und gelebter Glaube. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. Manfred Seitz. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1964. 218 S. Engl. brosch. 14,80 DM.
- Verheul, A.: Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes. — Wien: Herder. 1964. 276 S., kart. 17,50 DM.
- Volk, Hermann: Theologische Grundlagen der Liturgie. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 123 S., kart. 6,80 DM.
- Wübel, Werner: Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der Katholischen Religion. III. Teil: Unser Weg zu Gott. — Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verl. 1965. 209 S. 9,80 DM.

SOZIALWISSENSCHAFT

- Bennemann, Josef: Sozialpolitik. Ein Grundriß. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 48 S. (Das soziale Seminar, Heft 7) Kart. 1,90 DM.
- Dreier, Wilhelm: Funktion und Ethos der Konsumwerbung. — Münster: Regensburg-Verl. 1965. 292 S. Lw. 28,50 DM.
- Die Frau in der Berufswelt der Industriegesellschaft. Berufsvorbereitung und Berufsleben. Hrsg. v. Dr. Ingeborg Marx. — Köln: Wort- und Werk-Verl. o. J. 122 S., kart. 7,80 DM.
- Heinzelmann, Gertrud: Wir schweigen nicht länger! (We Won't Keep Silence Any Longer!) Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil. — Zürich: Interfeminas-Verl. o. J. 112 S. Brosch. o. Pr.
- Höffner, Josef: Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. — Münster: Regensburg-Verl. 1965. 128 S. Kart. 6,80 DM.
- Jankowski, Josef: Der Betrieb. Ein Grundriß. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 74 S. (Das Soziale Seminar, Heft 5) Kart. 2,60 DM.

Messner, Johannes: Die soziale Frage. Im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen. 7., neubearbeitete Aufl. — Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verl. 1964. 795 S. Lw. 60 DM.

GEISTLICHES LEBEN

- Beyer, Jean: Als Laie Gott geweiht. Theologisches und Kirchenrechtliches zu den Weltgemeinschaften. Übertragen u. eingeleitet v. Hans Urs von Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 94 S. (Der Neue Weg. Schriftenreihe für Weltgemeinschaften, 3) kart. 8,— DM.
- Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung. Eingeleitet von Ellen Sommer-Von Seckendorf und Hans Urs von Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 252 S. (Lectio spiritualis 8) Lw. 24,— DM.
- Henrici, Peter SJ: Vom rechten Beten. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1965. 168 S. (Aus der Zeitschrift „Christus“, Paris, ausgewählt und herausgegeben) Linson 7,80 DM.
- Henrici, Peter SJ: Der Mensch im Gebet. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1965. 154 S. (Aus der Zeitschrift „Christus“, Paris, ausgewählt und herausgegeben) Linson 7,80 DM.
- Johannes vom Kreuz: Die lebendige Flamme. Die Briefe und die kleinen Schriften. Übertragen von Irene Behn. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 203 S. (Lectio spiritualis 9) Lw. 19,50 DM.
- Rahner, Karl: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. — München: Kösel-Verl. 1965. 303 S. Lw. 25,— DM.
- Siehe, dabinich. Das Zeugnis heiliger Väter und Mönche von der letzten Stunde. Herausg., eingel. u. übers. v. Sophronia Feldhohn OSB. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 233 S. Lw. 14,80 DM.

VERSCHIEDENES

- Regamey, Constantin: Der Buddhismus Indiens. — Aschaffenburg: Pattloch. 1964. 104 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrsg. v. J. Hirschmann. XVII. Reihe, Bd. 6) Kart. 4,50 DM.
- Syndicus, Eduard SJ: Christliche Kunst der Neuzeit. Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1964. 138 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, XV. Reihe: Die christl. Kunst, Band 4) Kart. O. Pr.
- De Witte, Liederik: Kirche — Kapital — Arbeit. Deutsche Bearbeitung von Oswald v. Nell-Breuning SJ. — Limburg: Lahn-Verl. 1964. 179 S. (Taschenbücher für wache Christen, Bd. 9) Kart. 6,80 DM.

Aus unserem Frühjahrsprogramm 1965

Josef Hegenbarth / Hans Urs von Balthasar, Kreuzweg

32 Seiten. Leinen 6,80 DM. Taschenbuchformat

Mario von Galli / Bernhard Moosbrugger, Das Konzil

Dritter Bild- und Textbericht. 145 Seiten. Kartonierte 9,50 DM

René Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik

Aus dem Französischen von N. Rocholl. Ca. 128 Seiten. Kartonierte ca. 7,80 DM

Bodzenta/Greinacher/Grond, Regionalplanung in der Kirche

Einführung in die Fragen der Kirchen-, Pfarr- und Diözesanplanung.

Ca. 160 Seiten. Leinen ca. 16,80 DM

Louis Bouyer, Einführung in die christliche Spiritualität

Aus dem Französischen von W. Neubert. Ca. 292 Seiten. Leinen ca. 25,- DM

Theodor Filthaut, Zeichen der Auferstehung

Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst. 52 Seiten. 8 ganzseitige Fotos.

Format 15,5 x 22,5 cm. Kartonierte 7,80 DM

Nikita Struve, Die Christen in der UdSSR

Aus dem Französischen von Kh. Bergner. Ca. 512 Seiten. Leinen ca. 38,- DM

Sonderprospekt bitte anfordern.

Gabriel Franks, Die Kirche in den USA

Aus dem Amerikanischen von R. Kohlhaas. 212 Seiten. Leinen 19,80 DM

Ludwig Volk, Bayerns Episkopat und der Nationalsozialismus 1930-1934

Ca. 246 Seiten. Leinen ca. 35,- DM. Sonderprospekt bitte anfordern.



MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · Mainz

Berckers Theologische Grundrisse

dienen der schnellen Information
und dem zusammenfassenden Überblick

BAND I

PROF. DR. JOSEPH HÖFFNER

Christliche Gesellschaftslehre

4. Auflage 1965. 264 Seiten. Leinen 12,80 DM; kart. 9,80 DM

Die Sprache des Buches ist wohltuend klar und einleuchtend. Man kann das Buch uneingeschränkt empfehlen, da es zum Besten gehört, was es auf diesem Gebiet gibt.

Stimmen der Zeit

Das Buch ist das Werk eines nicht nur brillanten Systematikers, sondern zugleich eines Mannes, der gewohnt ist, seine Thesen an der politischen und ökonomischen Realität zu erproben.

Frankfurter Allgemeine Zeitung

BAND II

PROF. DDR. K. HERMANN SCHEKLE

Das Neue Testament

Seine literarische und theologische Geschichte.
Eine Einführung.

2. Auflage. 268 Seiten. Leinen 13,80 DM; kartoniert 11,80 DM

Heute ist so vieles in der Bibelwissenschaft in Bewegung geraten, daß eine Einführung in die Bücher des Neuen Testaments nach den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen eine unbedingte Notwendigkeit ist. Kein Lehrer und kein Katechet kann sich der Aufgabe einer Neuorientierung entziehen.

Anzeiger für die kath. Geistlichkeit

BAND III

DR. OTTO MUCK S.J.

Christliche Philosophie

240 Seiten. Leinen 12,80 DM; kartoniert 9,80 DM

Dieser Grundriß der christlichen Philosophie ist aus der Lehrtätigkeit des Autors an der Universität Innsbruck und beim Fernkurs für theologische Laienbildung erwachsen. Er setzt keine Fachbildung voraus, führt aber doch bis zu den modernen Fragestellungen des Personalismus, der Existenzphilosophie und so weiter. Wer sich heute in der Vielfalt der Meinungen selbst orientieren will, braucht nichts nötiger als philosophische Grundausbildung. *Blätter der österr. Jesuiten*

IN VORBEREITUNG:

Prof. Dr. HERMANN LAIS: *Dogmatik I*

Ca. 288 Seiten. Leinen ca. 14,80 DM. Kart. ca. 12,80 DM.

Dr. FRANZ MAYR: *Geschichte der Philosophie.*

Ca. 264 Seiten. Leinen ca. 12,80 DM.

Ausführliche Prospekte durch Ihre Buchhandlung oder direkt vom Verlag.

BUTZON & BERCKER - KEVELAER

Stark umstritten — viel zitiert — endlich in deutscher Sprache

GORDON ZAHN

Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege

Eine soziotheologische Untersuchung

Aus dem Amerikanischen von Elisabeth Schmitz

300 Seiten, Leinen 15,80 DM, kart. 10,80 DM

Dieses Buch eines amerikanischen katholischen Soziologen untersucht zunächst die Frage, warum und unter dem Druck welcher „sozialen Kontrollen“ die deutschen Katholiken mit wenigen Ausnahmen die Kriege Hitlers, die nach katholischer Morallehre die Bedingungen des gerechten und damit allein erlaubten Krieges nicht erfüllten, fast vorbehaltlos mitmachten, und warum selbst Bischöfe, die in der Verteidigung der christlichen Belange aufrechte und mutige Gegner des Nationalsozialismus waren, ihren Gläubigen diese Teilnahme zu einer moralischen und religiösen Pflicht machten. Das Bild, das sich unter der Wucht der vorgelegten Dokumente dabei ergibt, ist erschütternd. Dennoch will der Verfasser nicht den deutschen Katholizismus, der ihm dieses „Muster“ liefert, herabsetzen, sondern will in erster Linie die soziotheologischen Erkenntnisse, die sich ergeben, darlegen. Das aber sind, um nur zwei Punkte herauszuheben, eine theologische Revision der Frage des Gehorsams gegenüber der staatlichen und geistlichen Obrigkeit und die Revision der Frage des gerechten Krieges, vor allem heute bei Gefahr des Einsatzes nuklearer Waffen. Damit führt diese konkrete Untersuchung eines geschichtlichen Beispiels an eine der brennendsten Fragen der Gegenwart und ihre moraltheologische Bewältigung, die auch ein entscheidender Punkt im Konzil sein wird.

styria

Verlag Styria Köln - Graz - Wien

Soeben erschienen:

LUDWIG STAMER

„Kirchengeschichte der Pfalz“ IV. Teil

Geschichte des Speyerer Bistums unter der Herrschaft der bayerischen Könige (1801-1918) mit einer Einführung.

372 Seiten, 9 Bildtafeln, Halbleinen DM 22,—

ALFONS HOFFMANN **„Johann Michael Schang“**

Der gute Hirte von Pirmasens — Ein Priesterleben —

108 Seiten, 4 Bilder, Broschur DM 4,20

Neue 4. Auflage

NIKOLAUS LAUER

„Barbara Pfister“

Die Stigmatisierte der Pfalz

144 Seiten, 9 Kunstdrucktafeln, gebunden DM 6,80

Durch jede Buchhandlung

PILGER-VERLAG · 672 SPEYER · Postfach 162

Neuerscheinung

Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel

vom 8. bis 12. August 1964

Festansprachen mit Begleittext von Ruth Baron, 86 Seiten, 21 Abbildungen auf 20 Tafeln und ein Titelbild — Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Heft 7 — kartoniert 8,— DM.

Dieses Buch ist mehr als nur eine schöne Erinnerungsgabe für die Teilnehmer an der Feier aus Anlaß des 500. Todestages des großen Kardinals. Es ist ein Ansporn und eine Rechtfertigung für alle, denen die Einheit der Christen eine Herzenssache ist. Was Nikolaus von Kues, seiner Zeit weit vorausseilend, mit seiner Maxime „Einheit in der Vielfalt“ forderte, ist im ökumenischen Gespräch unserer Tage Wirklichkeit geworden.

Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

Heft 1: Laurentius Klein: Nikolaus von Kues und das heutige Konzil.
1963, 30 Seiten, 2,— DM.

Heft 3: Gerd Heinz-Mohr: Nikolaus von Kues und die Konzilsbewegung.
1963, 24 Seiten, 2,40 DM.

Heft 6: Hans Gappenach: Nikolaus von Kues in Münstermaifeld.
(Mit einem Textanhang von Aloys Schmidt und einem Bildteil.)
1964, 40 Seiten, 3,60 DM.

Nicht genannte Hefte sind vergriffen.

PAULINUS-VERLAG TRIER

FROMMS TASCHEN BÜCHER

herausgegeben von
Dr. Albrecht Beckel
Prof. Dr. Hugo Reiring
Prof. Dr. Otto B. Roegele

„Eine Taschenbuchreihe,
die sich bewußt auf das
Hier und Heute richtet.
Sie will dem Christen
helfen, den Alltag in
Familie und Betrieb und
im öffentlichen Leben zu
bewältigen und die drän-
genden Fragen der Poli-
tik, Wirtschaft und Kul-
tur aus christlichem
Aspekt zu sehen.“

(Literarischer Ratgeber)

	DM
1 Asmussen/Brandenburg, Wege zur Einheit	3,80
2 Klüber, Gesellschaftslehre (vergriffen)	4,80
3 Beckel, Freizeitfamilie	2,80
4 Zöllner, Irrlehren der Gegenwart	3,80
5 Mensch sein im Betrieb	2,80
6 Roegele, Was erwarten wir vom Konzil?	3,80
7 Böhm, Lebensstandard — wozu?	4,80
8 Schreiber, Sozialpolitik in einer freien Welt	2,80
9 Beckel, Christliche Staatslehre	3,80
10 Deuerlein, Deutscher Katholizismus 1933	5,80
11 Brandenburg, Ev. Christenheit vor dem Konzil	2,80
12 Beckel, Staatslehre, Dokumentensammlung	3,80
13 Beckel/Triesch, Wohin steuert die SPD?	3,80
14 Schardt, Wohin steuert die CDU?	3,80
15 Asmussen, Krieg und Frieden	3,80
16 Ludwig, Das naturw. Weltbild des Christen	4,80
17 Remmers, Wirtschaftsordnung (i. Vorb.)	
18 v. Wamboldt, Erziehung zum Eigentum (i. Vorb.)	
19 Roegele, Was geht uns Christen Europa an?	5,80
20 Klüber, Kath. Eigentumslehre (i. Vorb.)	
21 Messner, Das Gemeinwohl	3,80
22 Pöggeler, Eltern als Erzieher	4,80
23 Barzel, Mater et Magistra und prakt. Politik	3,80
24 Müller/Hanssler, Klerikalisierung des öffentlichen Lebens?	3,80
25 Führer durch das Konzil	4,80
26 Müller, So sah ich Rußland	4,80
27 Zweites Vatikanisches Konzil — 1. Sitzungs- periode (vergr.)	5,80
28 Kraemer, Für die Menschen bestellt Porträts katholischer Bischöfe Deutschlands	5,80
29 Bachmann, Zum Dienst berufen — Lebensbilder leitender Männer der Ev. Kirche in Deutschland	6,80
30 Zweites Vatikan. Konzil — 2. Sitzungsperiode	6,80
31 Christliche Parteien in Europa	5,80
32 Schäfer, Religion ohne Gläubige	4,80
33 Freiheitlicher Sozialismus	4,80
34 Zweites Vatikan. Konzil — 3. Sitzungsperiode	

VERLAG A. FROMM · OSNABRÜCK



Neuerscheinungen Verlag Aschendorff

Werner Dettloff — Die Entwicklung der Akzeptions- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther

Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. — Ausgehend von der Tatsache, daß von Duns Scotus bis Luther über Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel eine historische Linie führt, untersucht der Verfasser, wie die Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts, die in irgendeiner Beziehung zu Duns Scotus stehen, die Kernfrage der Rechtfertigungslehre behandelt haben, wodurch ein Mensch gerechtfertigt wird und worin der Grund für die Verdienstlichkeit seiner Werke vor Gott liegt. Ein Beitrag zum kontroverstheologischen Gespräch. — (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band XL, Heft 2) XX und 368 Seiten, kart. 39,— DM.

Richard Heinzmann — Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes

Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. — Die Untersuchung stellt einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Anthropologie und Eschatologie der Frühscholastik dar. Es wird hier der Nachweis erbracht, daß bereits das 12. Jahrhundert die spiritualistische Anthropologie überwand und ein Menschenverständnis entwickelte, das allein den theologischen Aussagen über den Menschen, insbesondere der Lehre von der Auferstehung des Leibes gerecht wird. — (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band XL, Heft 3) XX und 252 Seiten, kart. 34,— DM.

Alois Madre — Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften

Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte. — Nikolaus von Dinkelsbühl (1360 bis 1433) gehört als gefeierter Theologe und Prediger, als einflußreicher Teilnehmer am Konstanzer Konzil, als Initiator der Melker Reformbewegung zu den profiliertesten Köpfen der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. In mühseligen, ausgedehnten Quellenstudien untersucht Madre das Leben und das erstaunlich weitverbreitete Schrifttum des Nikolaus. Die Arbeit bedeutet eine wertvolle Bereicherung der theologischen Literaturgeschichte des ausgehenden Mittelalters. — (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band XL, Heft 4) XVI und 432 Seiten, im Druck, erscheint Ende Mai 1965.

Hans Jorissen — Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik

In eingehender Auswertung des gedruckten und handschriftlichen Quellenmaterials untersucht der Verfasser den im 12. Jahrhundert aufgekommenen Begriff der Transsubstantiation nach Herkunft, philosophisch-metaphysischer Begründung und theologischer Reichweite. Besondere Bedeutung kommt auch den Untersuchungen über die theologische Qualifikation der Transsubstantiationslehre in dieser Epoche zu, insofern sich hierin die fortschreitende Entfaltung des Glaubensbewußtseins zum Ausdruck bringt. — Als 2. Teilband ist eine Edition der wichtigsten eucharistischen Texte dieser Periode in Vorbereitung. — (*Münsterische Beiträge zur Theologie*, Band 28) XXII und 161 Seiten, kart. 23,00 DM. Bezug durch jede Buchhandlung.

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier

Lieferbare Bände (alle gr. 8°, kartoniert)

- Band 3**
ALBERT HEINTZ
Die Anfänge des Landdekanates
im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier
1951. XVI, 103 S. 6,50 DM
- Band 4**
RUDOLF HAUBST
Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues
1952. XXII, 346 S., 1 Bildtafel, 1 Faltblatt. 19,20 DM
- Band 6**
A. STANGE/A. FRIES
Idee und Gestalt des Naumburger Westchores
1955. 112 S., 4 Textzeichnungen u. 8 Bildtafeln, 9,— DM
- Band 7**
HEINRICH GROSS
Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens
im alten Orient und im Alten Testament
1956. XVIII, 185 S. 19,80 DM
- Band 8**
RUDOLF M. KLOOS
(Hrsg.)
Lambertus de Legia: De vita, translatione, inventione ac miraculis Sancti Matthiae Apostoli libri quinque
Des Lambert von Lüttich fünf Bücher über das Leben, die Übertragung, die Auffindung und die Wunder des heiligen Apostels Matthias
1958. 214 S., 5 Abb. auf 2 Tafeln. 23,40 DM
- Band 9**
WILHELM BARTZ
Die lehrende Kirche
Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens
1959. XVIII, 188 S. 19,80 DM
- Band 10**
WILHELM BREUNING
Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg
1959. XVI, 272 S. 23,80 DM
- Band 12**
BRUNO KLEINHEYER
Die Priesterweihe im römischen Ritus
Eine liturgiehistorische Studie
1962. XVII, 268 S. 25,80 DM
- Band 13**
FERDINAND PAULY
Springiersbach
Geschichte des Kanonikerstiftes und seiner Tochtergründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts
1962. XV, 124 S., 1 Karte. 16,80 DM
- Band 14**
WILHELM BREUNING
Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona
1962. XXVIII, 476 S. 54,— DM
- Band 15**
Ekklesia
Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr. Dargebracht von der Theologischen Fakultät Trier
1962. VIII, 344 S., 2 Tafeln. Leinen 14,20 DM
- Band 16**
ERNST HAAG
Studien zum Buche Judith
Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart
1963. XV, 133 S. 13,80 DM

PAULINUS - VERLAG TRIER

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

Authentische Textausgaben
lateinisch — deutsch
mit breitem Schreibrand. Paperback

BAND I

Constitutio dogmatica de Ecclesia

Eingeleitet von Wilhelm Breuning. Ca. 255 Seiten. Ca. 9,80 DM

Dogmatische Konstitution

über die Kirche. Mit Nachtrag.

BAND II

Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis

Decretum de Oecumenismo

Decretum de instrumentis communicationis socialis

Dekret über die katholischen Ost- kirchen

Eingel. von Alfons Maria Mitnacht

Dekret über den Ökumenismus Eingeleitet von Wilhelm Bartz

Dekret über die publizistischen Mittel

Ca. 160 Seiten. Ca. 7,80 DM · Die Reihe wird fortgesetzt

P A U L I N U S . V E R L A G T R I E R

Mysterium Salutis

Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik

Mit „Mysterium Salutis“ wird in einem Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik eine neue systematische Theologie vorgelegt, die aus der Sicht der Heilsgeschichte die große theologische Tradition für unsere Gegenwart neu erschließt und darin die heutige theologische Entwicklung widerspiegelt.

„Mysterium Salutis“ faßt im Rahmen einer Gesamtdogmatik und unter dem

besonderen Gesichtspunkt der Heilsgeschichte fundamentale Theologie, Dogmatik und — im Grundansatz — theologische Ethik zusammen, wobei auf die bibeltheologische Erarbeitung des Hauptthemas besonderes Gewicht gelegt wird. Das bedingt einen neuartigen Aufbau des Werkes, der schon in der Gliederung der einzelnen Bände erscheint:

Band 1
Die Grundlagen
heilsgeschichtlicher Theologie

Band 2
Die Heilsgeschichte vor Christus

Band 3
Das Christusereignis

Band 4
Das Heilsgeschehen in der Gemeinde
des Gottmenschen

Band 5
Der Weg des erlösten Menschen in der
Zwischenzeit und die Vollendung der
Heilsgeschichte

Da die Differenzierung in der heutigen Theologie es dem einzelnen praktisch unmöglich macht, eine umfassende Synthese in absehbarer Zeit auszuarbeiten, drängte sich notwendigerweise eine Gemeinschaftsarbeit auf, die dem einzelnen Mitarbeiter innerhalb der einheitlichen Grundkonzeption für die Erarbeitung seines Themas Raum gewährt.

So wendet sich diese systematische Darstellung unseres heutigen theologischen Denkens nicht nur an die Fachtheologen, an die Studenten zur Vertiefung ihres Wissens, an die Seelsorger als Handbuch der Theologie. Jeder, der sich ernsthaft mit der Sache der Theologie auseinandersetzen muß und will, findet in „Mysterium Salutis“ eine verlässliche

Orientierung in der Vielfalt heutiger Meinungen und Denksysteme.

Über 50 Autoren — Fundamentaltheologen, Exegeten, Dogmatiker, Moraltheologen — darunter zwölf Konzilstheologen, arbeiten gemeinsam an diesem weitgespannten Werk, das auch in englischer, französischer, spanischer, italienischer und holländischer Sprache veröffentlicht wird.

Umfang 5 Bände. Jeder Band im Format 151 × 235 mm, ca. 800 Seiten. Register und Bibliographie, Leineneinbände. Das Werk wird nur geschlossen abgegeben. Es ist vorgesehen, daß jährlich ein Band erscheint.

Band 1, Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Theologie. Ca. 800 Seiten. Subskriptionspreis ca. 48,— DM.

PAULINUS-BUCHHANDLUNG

55 Trier, Fleischstraße 61 - 65

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 2938

Im Juni erscheint:

Altar-Missale deutsch-lateinisch

in drei Teilbänden

- Band 1: Advent bis Fastenbeginn
- Band 2: Fastenbeginn bis Dreifaltigkeitssonntag
- Band 3: Dreifaltigkeitssonntag bis Advent
- Band 3 erscheint zuerst im Format Großquart (21,6 × 30,5 cm) in Kunstleder.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

55 Trier-Hauptmarkt

Fernruf 7 44 92

**Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 64

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine
der Mittelmosel

Neuerscheinung

JACQUES LECLERCQ

Die Revolution des Menschen im XX. Jahrhundert

219 Seiten, kartoniert 13,80 DM.

Der bekannte belgische Theologe und Sozialethiker weist nach, daß die Vergesellschaftung des Menschen nur die Phase eines Prozesses ist, der mit dem Zerfall der mittelalterlichen Feudalschicht einsetzt und über die juristische und soziale Gleichberechtigung zur Einheit des Menschengeschlechtes führt. Der Mensch lebt nicht mehr vom Eigentum, sondern vom Ertrag seiner Arbeit. Der Christ muß den Eigentumsbegriff neu überdenken. Gemäß seiner Weltverantwortung ist er verpflichtet, am Gemeinwohl mitzuarbeiten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Va HEFT 4
JULI/AUGUST 1965

74. JAHRGANG PASTOR BONUS

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

INHALT

AUFSÄTZE

- Rudolf Haubst, Mainz*
Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues 193 - 212
- Joseph Barbel CSSR, Hennef (Sieg)*
Dogmenentwicklung und Tradition 213 - 231

KLEINERE BEITRÄGE

- Nikolaus Adler, Mainz*
Hundert Jahre neutestamentliche Exegese in Mainz 231 - 237
- Ludwig Berg, Mainz*
Vorbemerkungen zur Enzyklika „Pacem in terris“
des Papstes Johannes XXIII. 238 - 243

BESPRECHUNGEN

- Philosophie - Ökumenik - Kirchengeschichte u. Patrologie -
Bibelwissenschaft: Altes Testament - Neues Testament 244 - 256

INGESANDTE SCHRIFTEN

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier,
Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung 15,90 DM zuzüglich Zustell-
gebühren.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
19,80 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3,60 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues*

Von Prof. Rudolf Haubst, Mainz

Nach fast einem Jahrhundert intensiver Bemühungen um eine Neuerschließung der Scholastik schlägt in den letzten Jahren das Pendel des philosophischen und theologischen Interesses um so stärker nach dem Heute und dem heute Aktuellen aus. Das gilt nicht nur von dem philosophischen Existentialismus und dem theologischen Aktualismus außerhalb der katholischen Kirche. Es tritt z. B. auch in verschiedenerlei Verschmelzungsversuchen von scholastischer Metaphysik und einer vom Subjekt her entworfenen Transzendentalphilosophie sowie schon im Titel von Werken wie „Fragen der Theologie heute“, „Theologie heute“, „Die neue Theologie“ in Erscheinung.

Auch der hl. Thomas von Aquin, dessen System zuvor vielen schon fast wie ein unverrückbarer Fels des scholastischen Traditionsbewußtseins erschien, wird seit Joseph Maréchal von manchen so modern (als „Thomas heute“) akzentuiert, insbesondere wird nun auch in seinem Namen die apriorische Struktur des menschlichen Seinsverständnisses so stark betont, daß man darin die Seinslehre des früheren neuscholastischen Thomismus kaum noch wiedererkennt¹. — Nikolaus von Kues ist noch kaum halb aus dem Schlummer in den Handschriften wieder aufgeweckt, da beginnt schon ein moderner Autor (Marcel Reding) sein Cusanusstudium damit, ein Büchlein über dessen „Aktualität“ zu schreiben², und Karl Jaspers erklärt bereits, daß er Cusanus „gegen die historische Verzettlung selbst zum Sprechen bringen“ wolle. Es fragt sich nur, woher man ohne vorherige exakte Erforschung der Texte wissen will, „was Cusanus eigentlich war und dachte“³. In einer solchen Aktualisierung liegt jedenfalls die Gefahr, daß der jeweilige Autor selbst allzu subjektiv in der Maske des Cusanus oder des Thomas von Aquin spricht oder willkürlich kritisiert.

* Das Folgende bildet den Text einer Gastvorlesung, die bei der Thomasakademie der Trierer Theologischen Fakultät am 8. März 1965 gehalten wurde.

¹ Zur Geschichte der Problematik und zur Literatur s. E. Coreth, in: Aufgaben der Philosophie (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/2), Innsbruck 1958, 16—21. Inzwischen sind nachzutragen: G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1961, und E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck-Wien-München 1961. Eine ebenso prägnante wie m. E. glücklich differenzierende problemgeschichtliche Untersuchung des „Apriorismus in der Erkenntnistheorie des Thomas v. A.“ bietet Kl. Kremer: TThZ 72 (1963) 105—116.

² Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken. Berlin 1964. — Vgl. die Besprechung S. 247.

³ Vgl. TThZ 73 (1964) 201—207; die Zitate bei Jaspers S. 215.

Damit soll nichts eingewandt werden gegen eine vereinfachende Thomas- und Cusanus-Darstellung, solange diese im Rahmen des Geschichtlich-Wahren bleibt, nichts gegen eine Hervorhebung des Aktuellen, d. h. des bis heute Bedeutsamen⁴, auch nichts gegen eine Kritik, welche Wahres und Falsches sorgsam scheidet und zeitbedingte Unzulänglichkeiten aufzeigt. Nur wenige Große der Geschichte waren sich ja auch selbst so klar wie die beiden Genannten der Bruchstückhaftigkeit alles menschlichen Erkennens bewußt. Sie beide erfuhren zumal die Mühen und Kämpfe, welche der Durchbruch neuer Ideen erfordert. Gerade sie wären auch die Letzten gewesen, die das Rad der Geschichte anhalten wollten; denn wodurch überragen sie beide ihr — der eine das 13., der andere das 15. — Jahrhundert? Ihr unermüdlicher Forschergeist, in dem sie die Weisheit aus Antike und Mittelalter, aus dem Morgen- und Abendland in sich sammelten, um sie mit dem christlichen Glaubensverständnis zu vereinen, hat mit der geballten Kraft dieses Glaubens- und Wissensbesitzes neue und tiefere Erkenntnisse angebahnt, manche, die bis heute wegweisend sind, ja, angesichts derer die zergliedernde, analytische und durch die Vielheit der Objekte und Gegensätzlichkeiten verwirrte moderne Geistesart nur ihr Unvermögen bekennen kann, so lebendig aus dem Geist des Ganzen zu denken und die Einheit in der Vielheit zu begreifen.

„Thomas heute!“ Unter diesem Motto könnte beispielshalber die heilsgeschichtliche, u. z. sowohl die christologische wie die soteriologische Betrachtung der „Mysterien des Lebens Jesu“ wieder eine beträchtliche Bereicherung erfahren. — Manches eschatologische Gerede aber, wie das von der „Auferstehung im Tode“ oder davon, daß sich die menschliche Seele gerade im Tode „aktiv“ zu „personaler Selbstauszeugung“ und „Vollendung“ bringe, wäre unmöglich angesichts der thomasischen Metaphysik von der naturalen und personalen Einheit des Menschen.

Auch der Versuch, den Karl Rahner vor drei Jahren hier in Trier unternahm, das Bewußtsein der Gottessohnschaft in der menschlichen Seele Jesu allein von deren natürlichem „apriorischem ungegenständlichem Wissen von sich selbst“ sowie von der Unio hypostatica als der ontologisch freilich „höchsten Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit“ her — also ohne irgendein der Unio entspringendes übernatürliches Erkenntnislicht — zu erklären, verdiente eine kritische Überprüfung, und zwar angesichts eben der „thomistischen Erkenntnismetaphysik“, auf die sich Rahner beruft⁵. Ich dachte zunächst, hier darüber zu sprechen. Doch die übereinstimmenden Anregungen des Herrn Altrektors Backes und dann von Magnifizenz Fischer haben mich von dieser (vielleicht auch zu subtilen) Problematik zu dem Thema Thomas-Cusanus hinübergelenkt. Ein Vortrag darüber hat auf dem Kueser Cusanus-Jubiläum bei aller Reichhaltigkeit des Programms unter dem 2. Tages-Motto „Nikolaus

⁴ Vgl. K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck-Leipzig 1939, S. V: „Was die Arbeit anstrebt, war dies: Von so manchem, was sich ‚Neuscholastik‘ nennt, wegzukommen, zurück zu Thomas selbst, um gerade so den Fragen näherzukommen, die heutiger Philosophie aufgegeben sind.“

⁵ TThZ 71 (1962) 65—83; die Zitate: S. 70, 74 f.

von Kues in der Geistesgeschichte“ gefehlt. Um so lieber hole ich ihn nun in Trier nach, dessen Bischof und Theologische Fakultät zur festlichen Gestaltung des Cusanus-Jubiläums so viel beigetragen haben.

Unser Thema läßt sich am einfachsten so behandeln, daß wir zunächst (I) die Geschichte der Begegnung des Nikolaus von Kues mit Thomas von Aquin verfolgen, wobei wir auch gleich schon auf einige der wichtigsten Gedanken und Formulierungen eingehen, die Cusanus dem von ihm fast ausnahmslos „sanctus Thomas“ Genannten zu verdanken hat. Alsdann versuchen wir (II), bei einem Vergleich der beiden Systeme und Gestalten die geistige Verwandtschaft und Verschiedenheit beider zusammenfassend zu profilieren.

I

Wann und wo stieß Nikolaus von Kues auf Thomas von Aquin? Welche Schriften hat er gekannt und benutzt? Diese Frage ist beiderseits relevant, nämlich sowohl für die geistige Genesis des Cusanus, für das Wachsen und das Reifen seines Denkens, wie für das Fortleben des Aquinaten, für die Rolle nämlich, die er in der geistigen Umwelt des Nikolaus von Kues, also an den Universitäten zu Heidelberg, Padua und Köln und in den verschiedenen scholastischen und religiösen Strömungen seiner Zeit spielte. Die Antwort wirft jedenfalls einige Schlaglichter darauf.

a) Zunächst eine negative Bilanz: In der langen Reihe der spekulativen Werke *De docta ignorantia* (beendet 1440), *De coniecturis* (beendet spätestens 1443), *De pace fidei* und *De visione Dei* (1453), *De beryllo* (1458) und *De non aliud* (1461/62), auch in den *Opuscula* aus den Jahren 1445–47: *De deo abscondito*, *De quaerendo deum*, *De filiatione dei*, *De Genesi* und dergl. mehr wird der Name des Thomas von Aquin nicht genannt. Erst in der *Apologia doctae ignorantiae* erscheint dieser im Jahre 1449, und zwar dort in der Auseinandersetzung mit dem zünftigen Schulthomisten Johannes Wenck, der Cusanus außer verschiedenerlei Ketzereien vorwarf, daß er aus dem Rahmen aller scholastischen Schulen herausfalle⁶. In dem letzten großen rückblickenden Alterswerk *De venatione sapientiae* aber wird der „heilige Lehrer“ an nicht weniger als drei Stellen zitiert, wie wir sehen werden.

Dabei ist es besonders auffallend und auch bezeichnend, daß der Name „Thomas“ in der spekulativen Programmschrift *De docta ignorantia* nicht auftaucht. Denn in den meisten anderen genannten Werken zitiert Nikolaus überhaupt nicht. In *De docta ignorantia* aber werden außer Augustinus und Boethius

⁶ Vgl. Verf., Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck: BGPhThMA 38, 1, S. 99–103.

sowie Pythagoras, Platon und (mittelalterlichen) Platonikern z. B. auch Moses Maimonides, Aristoteles und irgendwelche „Peripatetiker“ mehrmals erwähnt. Der Name Alberts des Großen begegnet vergleichsweise schon in *De concordantia catholica*, und in *De beryllo* rangiert er mit Platon und Aristoteles, mit Proklos und Dionysios in der vordersten Reihe der Anreger, denen Cusanus große Gedanken verdankt. Wir haben hier freilich mit zu bedenken, daß auch die von Nikolaus so hoch geschätzten Franziskanertheologen Bonaventura und Raimund Lull in keinem der genannten Opera und Opuscula erwähnt werden, und daß mithin die tatsächliche Befruchtung seines Denkens durch andere mit deren expliziter Zitation keineswegs parallel zu laufen braucht.

Schon diesem Überblick ist zu entnehmen: Es wäre verfehlt, mit Cusanus etwa die Vorstellung eines „integren“ Schul-Thomisten zu verbinden, was Eduard Zellinger in seiner sogenannten „Cusanus-Konkordanz“ suggeriert⁷. Der Trierer Cusanus-Forscher Josef Lenz hat schon i. J. 1923 treffend darauf hingewiesen, daß Nikolaus zwar „weite Wege mit der Scholastik zusammenging“, aber mit keinem der „Heroen, an die wir bei Scholastik denken“, „sein eigenartiges Gepräge“ erhalten hat⁸. In der Tat hatte darin sein aggressiver Gegner Johannes Wenck recht: Cusanus gehörte vielleicht weniger als jeder andere Philosoph oder Theologe des Spätmittelalters irgendeiner scholastischen Schulrichtung an, er verschrieb sich aber auch keiner anderen. Denn mag er auch in *De docta ignorantia* betonen: „Auf dem Wege der Alten gehen wir!“, mag er dort im besonderen die von ihm so stark in Anspruch genommene Methode seines mathematischen Symboldenkens *Pythagorica inquisitio* nennen, sich also auf der Linie des Pythagoreismus sehen⁹, so identifiziert er sich doch keineswegs mit dem Pythagoreismus. Er erklärt dazu in *De mente*: „Ob ich ein Pythagoreer bin oder sonst einer, weiß ich nicht; doch das weiß ich, daß ich mich von keiner *Auctoritas* leiten lasse¹⁰.“ „*Auctoritas*“, dieses Wort bedeutet hier: die Autorität irgendeines irgendwie gearteten Schulhauptes. Denn Jesus Christus ist für Cusanus jederzeit κατ' ἐξοχήν: der *magister veritatis*.

Vor allen anderen fühlte Nikolaus sich von *De docta ignorantia* bis in seine Spätwerke dem Ps.-Areopagiten Dionysius relativ am stärksten verwandt und verbunden. Er nennt ihn „den Größten unter den Theologen“¹¹, und in dem Tetralog *De non aliud* vertritt er im Gespräch mit je einem Vertreter der platonischen, der aristotelischen und der prokleischen Philosophie dessen philosophisch-theologische Position.

⁷ Vgl. die Besprechung TThZ 69 (1960) 191.

⁸ J. Lenz, *Die docta ignorantia* des Nik. Cusanus in ihren philos. Grundlagen, Würzburg 1923, 105 f.

⁹ *De docta ignorantia* I, 11: H (= Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Acad. Litt. Heidelbergensis ad codicum fidem edita) I 24,6; I, 9: H I 19, 12.

¹⁰ *De mente* c. 6: H V 67, 14.

¹¹ *De non aliud* c. 14: H XIII 29, 22.

Weshalb tritt Thomasso sehr zurück? Eine erste Antwort darauf gibt ein Einblick in den Studienweg des jungen Cusanus. Denn zu der Zeit, als „*Nicolaus Cancer de Coesze, clericus Treverensis dyocesis*“, nach Heidelberg kam, von wo er im Herbst 1417 schon nach drei Semestern als *baccalaureus in artibus* nach Padua ging¹², herrschte in Heidelberg die *via moderna* mit einer die Nominalisten Buridan und Marsilius von Inghen sowie Johannes Gerson in den Vordergrund rückenden Studienordnung. Bald danach versuchte sogar die Heidelberger Universität mit Hilfe der rheinischen (auch des Trierer) Kurfürsten auf die Kölner Rivalin einen Druck auszuüben, damit diese von der dort dominierenden *via antiqua*, und das hieß dort: von Thomas und Albert, zu den neuen Autoritäten übergehe¹³. Es ist also durchaus wahrscheinlich, daß unser junger Nikolaus in Heidelberg zunächst auf das Geleise der *via moderna* kam und sein einziges Philosophieexamen vor konzeptualistischen „Nominalisten“ ablegte. In den folgenden sechs Studienjahren zu Padua hat er sich neben der Kanonistik, in der er 1423 promovierte, vor allem für naturwissenschaftliche Fragen interessiert, vielleicht auch den dortigen Averroismus kennengelernt. Und als er dann im Jahre 1425 an die Universität Köln, das Bollwerk der deutschen Realisten, kam, schloß er sich dort als Philosoph wie als Theologe dem Albertisten Heimericus de Campo an, der auf ihn offenbar einen sehr starken, ja begeisternden Einfluß ausübte¹⁴. An der Kölner Universität hatte bis ins 15. Jahrhundert hinein, wie zuvor in dem dortigen Studium generale des Predigerordens, „der Geist Alberts des Großen“, der das Ordensstudium in Köln gegründet hatte, „und des hl. Thomas von Aquin, der daselbst zu Füßen des Doctor universalis die ersten Proben seiner überragenden wissenschaftlichen Größe gegeben hat“, lebendig und machtvoll und wohl auch in friedlicher Eintracht weitergewirkt¹⁵. Im Jahre 1422 aber begann dort der ebenso scharfsinnige wie kämpferische Flame Heymeric van den Velde das Banner des von seinem Pariser Lehrer Johannes de Nova Domo entworfenen albertistischen Systems in der Auseinandersetzung mit dem Nominalismus und dem an sich so eng verwandten Thomismus aufzurichten. So arbeitete Heymeric gerade zu der Zeit, als Cusanus ihn hörte,

¹² Vgl. Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg, Heidelberg 1884, I 128; Verf., Studien 98 f.

¹³ Vgl. Gerh. Ritter, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., Jg. 1922) 39–44.

¹⁴ Vgl. Verf., Zum Fortleben Alberts d. Gr. bei Heymerich von Kamp u. Nik. v. Kues: BGPhThM, Suppl. Bd. IV (Studia Albertina. Festschrift f. Bernh. Geyer z. 70. Geburtstag) 1952, 420–447.

¹⁵ M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 3, hg. v. L. Ott, München 1956, 352.

an seinem großen polemischen Werk *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, in dessen zweiten Teil er in 18 *quaestiones disputatae* teils vorhandene und teils erst konstruierte Lehrunterschiede zwischen Albert und Thomas, von der Frage der Wissenschaftseinteilung bis zu der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, antithetisch darstellt und verhärtet¹⁶. Die hauptsächlich philosophischen Lehrunterschiede, die Heymeric auf der gemeinsamen Basis des Aristoteles gegen Thomas zu begründen sucht, bestehen in einem stärkeren dynamischen Ideenrealismus, in der Bestreitung der Realunterscheidung von Sein und Wesen (*esse* und *essentia*) und in der These, daß der menschliche Geist, zumindest wenn er über sich selbst reflektiere, sich über die von Thomas gelehrt strikte Bindung an das Phantasma erheben, sich schon im irdischen Leben aus der Verhaftung an Sinnesvorstellungen lösen könne. Wir stoßen damit zugleich auf ebensoviele Problemfelder, auf denen auch Nikolaus sich später — auf seine Weise — von Thomas von Aquin distanzieren wird. Durch Heymeric wurde er überdies mit der *Ars generalis* mit der symbolfreudigen Technisierung des Denkens und der beweisfreudigen Metaphysik des Katalanen Raimund Lull bekannt. Und, was das Bedeutsamste ist: Nikolaus hat von Heymeric, d. h. hier indirekt von Albert dem Großen, sowie von Raimund Lull auch die ersten Impulse empfangen, die hernach, in *De docta ignorantia*, in das Leitprinzip seiner Gotteslehre von der *coincidentia oppositorum*, von dem In-eins-fall aller Gegensätze in Gott, mündeten¹⁷.

Wir können diesen Abschnitt so zusammenfassen: Die Universitätsstudien führten Nikolaus von Kues eher von Thomas weg als zu ihm hin. Zu der Grundkonzeption seiner Gotteslehre aber verhalten ihm zunächst der von Heymeric geprägte Albertismus und Raimund Lull. Vor allem der Einfluß des Ps.-Dionysius wird noch hinzukommen und die erkenntnistheoretische Besinnung und Grundhaltung der *docta ignorantia* gegenüber dem Geheimnis Gottes: in sich, in Seiner Schöpfung und in Jesus Christus, mitbestimmen, bald danach (seit *De coniecturis*) auch ein eifriges Studium des Proklos, Platons und des Aristoteles. Auch zu den ekklesiologischen, kirchenpolitischen und missionstheologischen Leitgedanken der *concordantia catholica* und von *De pace fidei* kam Cusanus nicht durch Thomas von Aquin, sondern durch das ihn aufwühlende Erleben der religiösen und kirchlichen Situation seiner Zeit.

¹⁶ Vgl. G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, H. 2: Die ersten Kölner Kontroversen, Rom 1935, S. 13 f., 19–60.

¹⁷ Vgl. Verf., *Zum Fortleben* 437–444; E. Colomer, *Nik. v. Kues und Raimund Llull*, Berlin 1961.

Für unser Thema bedeutet all das negativ: Das Grundgerüst des cusanischen Systems wurde nicht von Thomas gestellt, und die Dynamik der leitenden Ideen verdankt Nikolaus anderen Ursprüngen. Und doch trug auch Thomas vieles, ja sehr vieles, bei zu dem Cusanus, wie wir ihn kennen oder erst noch aus den Handschriften zu erheben haben: bereichernd, vertiefend und klärend.

b) Auf welche Weise kam es dazu? Und worin besteht dieser „Beitrag“ von Thomas? Den frühesten Einblick in die direkte Begegnung der beiden eröffnet ein Thomas-Exzerpt, das Nikolaus, wie ein Schriftvergleich zeigt, etwa als 27jähriger in den heutigen Codicillus Straßburg 84 eintrug¹⁸. Den Grundbestand dieses in karmesinrotes Leder gebundenen Büchleins vom Format eines Gebets- oder Betrachtungsbuches bilden zwei der bedeutendsten Werke der mittelalterlichen Mystik: Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* und Gersons *De mystica theologia*. Der junge Cusanus schrieb auf die beiden, später miteingebundenen Umschläge mit einer noch so ungeübten Hand seinen Namen: *Nicolaus Trevirensis*, daß wir getrost darauf schließen dürfen, daß er diese beiden Werke schon spätestens als Heidelberger Student, vielleicht sogar schon als etwa 15jähriger Junge in irgendeinem Konvikt der Brüder vom gemeinsamen Leben besaß. Denn bei den Fraterherrn standen beide Traktate hoch im Kurs als Einführung in das geistliche Leben. Auf eines der beiden Deckblätter schrieb nun also Nikolaus etwa im Jahre 1428 ein Exzerpt, dessen Fundort er so angibt: „*In prima Summa, quaestione XXXIX, articulo VIII^o, Thomas.*“ Thomas selbst überschreibt die Thematik dieses Artikels in spezifisch scholastischer Terminologie: „*Utrum convenienter a sacris Doctoribus¹⁹ sint essentialia Personis attributa*“ (wobei *attributa* für Thomas gleichbedeutend ist mit *appropriata*). Was entnahm Nikolaus dem Artikel? Er unterstreicht seinerseits den Leitgedanken: „*Et haec quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.*“ Es handelt sich um vier Trinitätsanalogien, genauer um vier ternarische Aspekte, unter denen Gott schon als Schöpfer von seiner Schöpfung her in den Blick kommt, in denen sich indes im Lichte der übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes jeweils die personale Dreieinheit in Gott selbst bekundet und die gläubige *consideratio* auf sich hinlenkt, also mit anderen Worten um eine vielgestaltige *analogia Trinitatis*, zu der hier bereits Thomas theologisch die philosophische Betrachtung des Gott-Welt-Verhältnisses, die *analogia*

¹⁸ Zum folgenden vgl. Verf., Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in Codicillus Straßburg 84: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (= MFCG) 1 (1961), bes. S. 18–26.

¹⁹ Damit sind namentlich Hilarius und vor allem Augustinus gemeint.

entis, an Hand von Vätertexten vertieft. Das „Material“ dazu bieten diese vier Ternare:

aeternitas, species, usus,
unitas, aequalitas, concordia sive connexio,
potentia, sapientia, bonitas,
causa efficiens, formalis, finalis.

Unsere Frage: Wie kam Cusanus dazu, den Extrakt dieses Thomas-Artikels gerade in sein aus Bonaventura und Gerson zusammengesetztes Betrachtungsbüchlein über die mystische Theologie einzutragen? Hier bestehen innere Zusammenhänge. Denn auch das bonaventurische *Itinerarium mentis in Deum* ist von dem Leitmotiv der im Spiegel der sichtbaren Schöpfung wie des menschlichen Geisteslebens widerleuchtenden Trinitätsanalogien durchzogen. Was aber Johannes Gerson angeht, so hat er als der glänzendste Repräsentant einer gemäßigten Philosophie der *via moderna* und zugleich als einer der Hauptprogrammatiker der spirituellen *devotio moderna* in eben seiner *Mystica theologia*, und noch deutlicher in seiner *Elucidatio scolastica mysticae theologiae*, auf das große Leitbild des Aquinaten hingewiesen. Nennt er da doch unter den wenigen, die er als *periti* einer beide Seiten umfassenden *Theologia intellectus et affectus* (der Einsicht und der religiösen Erfahrung, des Kopfes und des Herzens), und damit einer inneren Einheit von Scholastik und Mystik, empfiehlt, neben Augustinus, Hugo von St. Viktor, Bonaventura und Wilhelm von Paris: *sanctum Thomam*²⁰, und er übernimmt von Thomas die Begründung dafür, daß zuweilen einfache Laien (*simplices ydiotae*) ehrfürchtiger und frömmere (*devotiores*) seien als *literati* (wissenschaftlich Gebildete, darunter auch Theologen)²¹. Schon in diesen wenigen Worten steckt mehreres, das Cusanus offenbar aufgriff: Das Motiv *intellectus et affectus*²², das Motiv des *simplex idiota*, das ihn später zu den vier Büchern: Über die Weisheit, Über den Geist, Über Versuche mit der Waage inspirierte, und vor allem der Hinweis auf Thomas. Wie sehr Nikolaus diesem Hinweis folgte,

²⁰ Johanns Carlerii de Gerson *De mystica theologia*, tr. 1, consid. 8; ed. A. Combes, Lucani 1958, p. 28.

²¹ *De elucidatione scolastica mysticae theologiae*, consid. 9: l. c. p. 229. Es ist möglich, daß auch diese *Elucidatio* ursprünglich zu dem Gerson-Ms. des Nik. v. Kues gehörte. In dem Straßburger *Codicillus* fehlen sowohl beim *Itinerarium* wie bei der *Mystica theologia* ohnehin die letzten Blätter.

²² Vgl. bes. *De docta ign.*, *Epist. auctoris* (H I 163, 19): *et factus est mihi Iesus Dominus continue maior in intellectu et affectu per fidei clementum*; *Pred.* 30 (n. d. Zählung v. J. Koch) v. 7. Juni 1444 (Cod. Cus. 220, fol. 20r, 14 ff.): *Volabant autem (Seraphim) duabus alis; una est ala intellectus, et alia est affectus. Paremus intellectum ad volatum, uti ala paratur, hoc est, ut potentiam intellectualis motus, quantum possibile est, in actum extendamus.*

durch Thomas aber auch gleich schon über Gersons Konzeptualismus hinweg zu einer gottinnigen Weltbetrachtung und einer von der sichtbaren Schöpfung her aufsteigenden Gotteslehre weitergewiesen wurde, dafür bildet das bereits skizzierte Exzerpt einen ersten Beleg. Denn mit allen vier Ternaren wird sich Nikolaus fortan intensiver befassen, ja, der von *unitas*, *aequalitas*, *connexio* erlangt schließlich in *De docta ignorantia* geradezu die Leitfunktion bei seiner komparativen Zusammenschau von Trinitätslehre und metaphysisch-theologischer Kosmologie²³.

c) Doch ich sprach von einer „Geschichte der Begegnung“ zwischen Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin. Wie verlief diese in den zwei folgenden Jahrzehnten, nämlich bis zur *Apologia doctae ignorantiae*, in der Nikolaus Thomas erstmals in einem seiner Werke zitiert? Raimund Klibansky hat bei der Edition von *De docta ignorantia* an gut zwei Dutzend Stellen auf inhaltliche und wörtliche Parallelen mit Thomas hingewiesen. Doch überall führt er auch andere Autoren an. Es bleibt also zumindest in den Einzelfällen fraglich, ob Thomas als Quelle benutzt ist, da Cusanus aus einem breiteren Strom schöpfen konnte. Doch die Predigten halten uns auch für diese Zwischenzeit auf dem laufenden. Denn von der Osterpredigt 1432 zu Koblenz an bis spätestens zum Jahre 1445 wird Thomas elfmal namentlich zitiert.

Die Tugendlehre in der Pars II der *Summa theologiae* hat Nikolaus offenbar besonders angezogen. Mit ihr befaßt er sich an wenigstens sechs Stellen. Drei weitere Zitate betreffen den Zeitpunkt der Auferstehung Christi, die Abstufung der himmlischen Herrlichkeit der Auferstandenen und die Auslegung der biblischen Aussage von „himmlischen Wohnungen“ auf ein Sein in Freude und Herrlichkeit. Der subtilste Thomastext, den Nikolaus in seiner Predigt erwähnt, entstammt dem *Compendium theologiae*; in ihm wird die hypostatische Geeinheit der Menschheit Jesu mit der göttlichen Person mit der Einheit von Leib und Seele beim Menschen verglichen und der Begriff der personalen Seinsvollendung erklärt. Den Inhalt der einschlägigen Thomastexte gibt Nikolaus indes als Prediger öfter mit eigenen Worten und zum Teil recht frei wieder. Auf der Kanzel hat er die lateinisch niedergeschriebenen Predigtgedanken in seinem moselfränkischen Dialekt zweifellos noch kräftiger zu verdeutlichen und zu verlebendigen gesucht. Die folgende Definition aus Pars II/II gehört zu denen, die er wörtlich in sein Predigt-konzept einfügte: „Nach dem hl. Thomas ist die *devotio* eine Willenshaltung, die sich bereitwillig einsetzt bei dem, was zum Gott-Dienen

²³ Vgl. Verf., Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nik. v. Kues, Trier 1952, 125–144; 231–254.

gehört²⁴.“ Trifft es zu, daß Nikolaus in Kreisen der *devotio moderna* seine erste Schulbildung erhielt, so ist es desto bezeichnender, daß er nun den Aquinaten so nüchtern und werktätig sagen läßt, was *devotio* ist.

Daß Nikolaus auch in der Auseinandersetzung zwischen dem Basler Konziliarismus und dem Papsttum Thomas nach seiner Meinung befragt, zeigt der folgende Satz in einem Brief, den er gegen Ende 1439 an das Mainzer Kartäuserkloster schrieb: *Hoc in multis locis sanctus Thomas ostendit verum, quoniam papa est iudex ecclesiae et iudex fidei*²⁵.

Sein resolute Eintreten für Papst Eugen reizte indes den Zorn des kurz vorher vom Papst zum Konzil übergangenen Heidelberger Konziliaristen Johannes Wenck²⁶; denn dieser griff nun, im Jahre 1442 oder 43, die philosophisch-theologische Programmschrift des Cusanus *De docta ignorantia* als ein zünftiger, und zwar als einer der tüchtigsten Schulthomisten seiner Zeit frontal an. Seine Kampfschrift trägt den Titel: *De ignota litteratura* („Dunkelmänner-Literatur“). Wenck versuchte vor allem die cusanische *coincidentia oppositorum*, die doch mit dem Ineinsfall aller kreatürlichen Gegensätzlichkeit in Gott gerade die absolute Transzendenz Gottes scharf betont, zu einem pantheistischen Ineinsfall von Gott und Welt und zugleich zu einer radikalen Leugnung des logisch-metaphysischen Prinzips vom Nichtwiderspruch abzustempeln: als ob das intellektuale Übersteigen aller kreatürlich-realen und rational-begrifflichen Gegensätze bei der Gotteserkenntnis alle kreatürlich-realen und logischen Gegensätze annullieren solle! Wahrhaftig, daran hat Cusanus nie gedacht. Im Gegenteil verankerte er ja später in *De non aliud* auch ausdrücklich die mannigfache geschöpfliche und logische Andersheit in der göttlichen Nichtandersheit und damit auch die Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips in der absoluten Identität Gottes des Einen und Dreieinen. — Das gnoseologische Leitprinzip der cusanischen *docta ignorantia*, nämlich der immerzu zu belehrenden und nach Belehrung durch Gott selbst, durch Seine Selbstoffenbarung, und letztlich nach der *visio dei* dürstenden Unwissenheit, hat der kämpferische Thomist Wenck zu einer intellektuellen Hybris umgefälscht, welche die gottgewollte Bindung des irdisch-menschlichen Erkennens an die Sinneserfahrung verachte und alles rein-geistig in Gott schauen wolle. So sieht er in Cusanus einen Pseudo-

²⁴ Pred. 49, spätestens v. 2. Juli 1445 (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 47rb); S. theol. II/II q. 82 a. 1 resp. Näheres über die Fundstellen und die Verifizierung der zehn anderen Thomaszitate in den frühen Cusanus-Predigten wird in MFCG 5 (1965) ausgeführt werden.

²⁵ J. Koch, Briefwechsel des Nikolaus von Cues (Cusanus-Texte IV, 1), Heidelberg 1944, S. 42, Z. 5.

²⁶ Zum folgenden vgl. Verf., Studien 95—102; 110—136.

Apostel des ketzerischen Begardentums und des von Meister Eckharts Mystik geforderten „abscheiden leben“; und gegen ein solches Zerrbild führt er das aristotelisch-thomistische Prinzip ins Feld: *Sine phantasmate non est intelligere*; das bedeutet: ohne das Substrat und das Mitgehen sinnlicher Vorstellungsbilder gibt es auf Erden keinelei geistiges Erkennen. Mit einem derart einseitig formulierten Sinnesempirismus hat sich freilich Cusanus nie identifiziert, sondern jeweils noch stärker die transzendierende Kraft des geistigen intellectus betont. Im übrigen werden wir bald sehen, daß Cusanus dem Aquinaten in mancher Hinsicht viel näher war, als Wenck es wahrhaben wollte. Wenck hat bei dieser ganzen Polemik Thomas selbst nicht zitiert. Cusanus tut das bei seiner Erwiderung in der *Apologia doctae ignorantiae*, und zwar bei einer Gegenkritik der Interpretationsmethode Wencks, dem er vorhält: „Es ist leicht, in verstümmelten Zitaten etwas zu finden, was für sich ungereimt klingt, doch ins Ganze eines Buches harmonisch paßt (*est concordans*) . . . So berichtet der hl. Thomas, *Contra gentiles* (I, 26), daß gewisse Leute²⁷ gewisse Formulierungen des großen Dionysius zum Anlaß nahmen, um zu behaupten, alles sei Gott. Dieser sagte ja in der Himmlischen Hierarchie, Gott sei das Sein von allem (*esse omnium*)²⁸.“ Darauf antwortete Thomas²⁹ mit der Unterscheidung des göttlich-transzendenten und des transzendentalen Seins (des *esse super omnia* und des *esse formale omnium rerum*). Auch Nikolaus unterscheidet beides, jedoch mit Hilfe der Dionysius selbst abgeschauten Antithetik und dialektischen Synthesis von *esse omnium* und transzendenter *nullum omnium*. So fährt er fort: „Hätten jene alle Opuscula dieses Areopagiten gelesen, in *De divinis nominibus* hätten sie gefunden, daß Gott so das Sein von allem ist, daß er andererseits nichts von allem ist; denn das Verursachte kann nie zur Gleichheit mit seiner Ursache erhoben werden³⁰.“ — Die Verschiedenheit dieser Argumentationsweise von Thomas und Nikolaus bei inhaltlicher Übereinstimmung bietet uns eine exemplarische Vergleichsmöglichkeit zwischen der statischen Logik des Aquinaten, der Denkschwierigkeiten und Mißverständnisse mit Vorliebe mittels einer begrifflichen Unterscheidung ausräumt, und der paradoxalen Dialektik von Dionysius, Eckhart und Cusanus, die im besonderen die Erkenntnis der Transzendenz Gottes mitunter sogar durch eine antithetische und synthetische Ballung von affirmativen und negativen Aussagen zu eröffnen sucht. Dabei geht es Cusanus, der Intention nach, im Geiste der zu belehrenden Unwissenheit

²⁷ Amalrich von Bène und seine Anhänger, die Amalrikaner, sind gemeint; vgl. B. Geyer, *Die patrist. u. scholast. Philosophie* (= Fr. Überwegs *Grundriß d. Gesch. d. Philos.* II), ¹²1926, 250.

²⁸ *Apol. doctae ign.*: H II 17, 6–16.

²⁹ *S. c. gent.* I 26, *Primum est*.

³⁰ *Apol. doctae ign.*: H II 17, 16–19.

im Grunde ebenso schlicht wie Thomas um den Aufweis der überrationalen, logisch unerreichbaren Größe Gottes.

Der prinzipielle Wille zu möglichster Allgemeinverständlichkeit, bei aller Sehnsucht nach der ganzen Tiefe der Wahrheit Gottes, und einer entsprechenden *facilis theologia* hat in den Büchern des Laien über die Weisheit und den Geist, sowie alsdann in dem *Liber pius De visione dei* besonders schönen und anschaulichen Ausdruck gefunden. Dort bedient sich Nikolaus auch mit geradezu meisterlicher Leichtigkeit zahlreicher Vergleiche aus der sinnlichen Anschauung, ja aus dem täglichen Leben, als einer dem leiblich-geistigen Wesen des Menschen entsprechenden Handleitung (*manuductio*) zum Überirdischen, zum Geist und zu transzendierender Gotteserkenntnis.

Doch eben das zog Cusanus und seine *docta ignorantia* — schon bald nach der Kontroverse mit dem Scholastiker und Thomisten Wenck — in die geistige Auseinandersetzung mit einem nach der Gegenseite extremen, scholastik- und metaphysikfeindlichen, ja völlig antiintellektualistischen Vertreter einer reinen Mystik, dem Kartäuser Vinzenz von Aggsbach, hinein. *Ignote consurge!*, schließe die Augen, blende alle Erkenntnislichter ab und erhebe dich in völligem Dunkel allein mit einem liebenden Verlangen, ohne vorheriges oder begleitendes Erkennen zu Gott! Das war das Programm dieser Mystik, deren Einseitigkeit sich ebenfalls auf ein aus dem inneren Sinnzusammenhang gerissenes Dionysius-Wort (das ἀγνώστως ἀνατάθῃται seiner Μυστικῇ θεολογία) berief und sich auch z. B. auf das eckhartsche „sich entbilden“ oder *ledic sin aller creatûren* und „abgescheiden leben“ stützen konnte. Vielleicht zeigt sich in der radikalen Antithese einer totalen Erkenntnisbindung des Geistes an die Sinnlichkeit (bei Wenck) und einem solchen mystischen Gottsuchen aufs deutlichste die zugleich erkenntnistheoretische und religiöse Krisis des 15. Jahrhunderts. Hier verband sich der Gegensatz von Realismus und Ockhamismus mit dem von Welt-gebundenheit und Welt-flucht. Wegen verstiegener begardischer Weltflüchtigkeit hatte Wenck die cusanische *docta ignorantia* angegriffen. Doch nun zeigte sich, wie entschieden der Kardinal statt einer Trennung von *intellectus et affectus* mit Gerson auch beim mystischen Aufstieg zu Gott ein Angewiesensein beider Flügel des Geistes aufeinander oder gar deren Koinzidenz lehrte. Gegen einen *affectus penitus ignotus* berief er sich in einem Briefe an die Benediktiner von Tegernsee auf Aristoteles und die ganze theologische Tradition, im besonderen aber auf „*sanctus Thomas in quaestionibus veritatis, De iustificacione impii articulo 5^o 31*“. Bei diesem

³¹ Nikolaus an den Prior Bernh. v. Waging, in einem Brief v. 28. Juli 1455: E. Van steenberghe, Autour de la Docte Ignorance (BGPhThM 14, 2—4), 1915, 159 f.

Zitat geht es Nikolaus offenbar besonders um den Satz: *Conversio in Deum fit per hoc, quod homo cognoscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat*³².

An Thomas lernte Nikolaus vor allem immer mehr die gesunde Mitte schätzen. Wegen seines ausgewogenen, abgeklärten Urteils erkannte er in ihm einen Halt gegen die extravaganten Tendenzen seiner Zeit. In ihm sah er auch die beste Orientierung für das theologische Studium der Seelsorgsgeistlichen. Das bewies er als päpstlicher Kardinallegat für die religiöse Reformation der deutschen Lande auf eine erstaunlich energische und praktische Weise. Denn auf dem Mainzer Konzil des Jahres 1451 ordnete er an, allen Pfarrern die kleine Summa *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* zuzustellen. Er wird damals dadurch nicht unerheblich zur Verbreitung dieses Opusculums beigetragen haben. Als Bischof von Brixen tat er in seiner Diözese dasselbe³³. Für seine Reformtätigkeit im deutschen Ordensleben zog der Kardinal die Verteidigungsschrift für die Mendikanten *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* zu Rate³⁴.

In den Predigten, die er als Bischof hielt, zitiert Nikolaus noch wenigstens zweimal die *Quaestiones de veritate* und viermal die *Summa theologiae*. Das letzte Mal, da er Thomas in einer Brixener Predigt erwähnt, bezieht er sich dreimal auf dessen *Hohelied-Kommentar*. Er entnimmt diesem das Thema: „Der Schmuck des ganzen Menschen“, des inneren in Gottes- und Nächstenliebe, des äußeren in gutem Lebenswandel³⁵.

Als Cusanus schließlich als Kurienkardinal seine letzten großen Werke schrieb, erreichte sein Verhältnis zu dem Aquinaten seinen Höhepunkt. So erwähnt er im Vorwort zu der „Sichtung des Koran“ nebst zwei anderen Predigerbrüdern (dem Florentiner Ricoldus, der seine ganze Arbeit dem Koran und dem Islam gewidmet hatte, und seinem Zeitgenossen Juan de Torquemada) „besonders die Schrift des hl. Thomas *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*“³⁶. Und in *De venatione sapientiae* zitiert er beim Rückblick auf die geistige Jagdbeute seines eigenen Wahrheits- und Gottsuchens dreimal Thomas mit wachsendem Respekt. — Die bisherige, hauptsächlich philosophisch orientierte

³² De veritate q. 28. a. 5, resp.

³³ E. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues, Paris 1920, 142; H. Hürten, Akten zur Reform des Bistums Brixen (Cusanus-Texte V, 1), Heidelberg 1960, 29, 54 f.

³⁴ J. Koch, Briefwechsel des Nik. v. Cues (Cusanus-Texte IV, 1), 113, 33–114, 5.

³⁵ Pred. „Adorna thalamum tuum“ v. 2. Febr. 1457: Cod. Vat. lat. 1245, fol. 217^{rb}, 217^{va}, 218^{ra}. Auf welchen Text Nikolaus sich stützte, ist noch ungewiß.

³⁶ Cribratio Alchoran, prol., Aug. Paris 1514 I fol. 123^v.

Cusanus-Forschung hat sich freilich mit dieser Relation Cusanus — Thomas noch so wenig vertraut gemacht, daß bei dem ersten Zitat *Recte dicebat quidem doctor sanctus*³⁷ von den beiden Übersetzern dieser Schrift der eine auf Basilius den Großen tippte³⁸, der andere auf einen anonymen mittelalterlichen Boethiuskommentator der Schule von Chartres³⁹. Dabei steht das Zitat: „Behaupten, eine passive Potenz habe immer existiert, ist häretisch“, wörtlich unter den einleitenden Gedanken von *De aeternitate mundi*⁴⁰, den Nikolaus alsdann⁴¹ mit diesem Titel und unter dem Namen des Thomas erwähnt, und zwar nun mit dem auf Anselms berühmte Formel *deum esse maius quam concipi possit* bezüglichen Komparativ: *Et clarius dicit sanctus Thomas in libello De aeternitate mundi*: „Da es zur Allmacht Gottes gehört, daß sie das Denken und die Kraft aller übersteigt, so verkleinert der ausdrücklich die Allmacht, der behauptet, in der Schöpfung sei irgend etwas denkbar, das von Gott nicht hervorgerufen werden könnte.“ Mit diesem Zitat gibt der Kardinal zugleich eine authentische Erklärung der weniger eindeutigen Formel im 4. Kapitel *De docta ignorantia*: „*Deus est omne id, quod esse potest.*“

Das Ende und die Spitze der langen Leiter von Thomaszitaten bei Cusanus besteht in einem Exzerpt „aus dem Kommentar des hl. Thomas zu dem Buche des Dionysius über die göttlichen Namen“. Darin wird eine dreifache Betrachtungsweise des substantiellen Wesens unterschieden; wir können hier vereinfachend sagen: die konkrete, die der prägnanten Idee und die des abstrakten Begriffs. Cusanus schließt seine Ausführungen darüber mit bewundernder Anerkennung: „Siehe, wie dieser große Gelehrte (*doctissimus vir*) durch diese Begriffsunterscheidung vieles aufhellt, was sonst dunkel bleibt⁴².“ Halten wir daneben die folgenden beiden Sätzchen aus dem letzten Dialog „Vom Gipfel des Schauens“: „Je klarer die Wahrheit, um so leichter faßlich; — ich meinte einst, sie im Dunkel besser finden zu können⁴³“, so klingt uns das (in Verbindung mit dem Vorwort zu *De concordantia catholica*) nun fast wie ein Selbstbekenntnis des deutschen Geistes vor der lichtvollen Klarheit des Lateiners Thomas.

³⁷ De venatione sapientiae c. 7 (§ 17 n. Wilpert; s. Anm. 39).

³⁸ Wilh. Dupré, in: Nik. v. Kues, Philos.-theol. Schriften, Bd. 1 (Wien 1964) 28.

³⁹ P. Wilpert, Nikolaus v. Cues, De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit (Philos. Bibl. 263), Hamburg 1964, Anm. 17.

⁴⁰ S. Thomae Aq. Opuscula philosophica, Paris 1949, 54, Z. 13.

⁴¹ De ven. sap. c. 26 (§ 77).

⁴² De ven. sap. c. 33 (§ 99); vgl. Verf., Die Christologie des Nik. v. Kues, Freiburg/Br. 1956, 224 f.

⁴³ De apice theoriae, Ausg. Paris I 219v.

Die Zeit erlaubt es uns nicht, auf die vielen Übereinstimmungen und Differenzen in einzelnen Lehrpunkten einzugehen, nicht auf die zahlreichen vermutlich vom Thomas inspirierten Textstellen bei Cusanus, auch nicht auf die, bei denen Thomas, obwohl ungenannt, sicher Pate gestanden hat. Denn das stürzte in umfangreichere Erörterungen, zu denen das Bisherige nur ein Vorwort wäre.

Versuchen wir jedoch noch, die bereits gewonnenen Vergleichspunkte im systematischen Zusammenhang zu rekapitulieren und um einige weitere Perspektiven zu ergänzen. — Cusanus ermuntert uns dazu durch sein heuristisches Prinzip *Comparativa est omnis inquisitio*⁴⁴: Jeder Erkenntnisfortschritt vollzieht sich in vergleichendem Hin und Her. Gestalt und Werk von Thomas und Cusanus treten beim Vergleich der tiefen Gemeinsamkeiten bei ihrer Verschiedenheit und der Verschiedenheit im Gemeinsamen besonders deutlich in Erscheinung.

Zunächst: die säkulare Geistesschärfe und Konzentrationskraft beider entfaltet sich an verschiedenen Aufgaben. So steht *Thomas* auf den ersten Blick als der überragende Lehrer da, vor allem mit seinen beiden großen, die Philosophie und Theologie seiner Zeit überschauenden, bis ins Detail aufgliedernden, ordnenden und durchdenkenden Summen, von denen die eine, die Theologische, auch ausdrücklich zur Unterweisung der Anfangenden (*ad eruditionem incipientium*) geschrieben ist. In einfacher, nüchterner und bescheidener Hingabe verzehrte der Aquinate seine Kraft an diesen gigantischen Werken.

Bei *Cusanus* zeigt der schriftliche Nachlaß mehr oder minder nur die reflektierende Innenseite seiner angespannten kirchenpolitischen und im großen Stil seelsorglichen Tätigkeit. Im Vergleich zu *Thomas* verfaßt er nur Gelegenheitsschriften, die teils direkt den aktuellsten geistigen und kirchlichen Problemen seiner Zeit gelten und um deren Bewältigung ringen, teils in Meditationen, Dialogen und Briefen bestehen, die in der Predigtvorbereitung und in Gesprächen im Freundeskreis während besinnlicher Atempausen ihren geistigen Ursprungsort haben. Von Cusanus hat man in den letzten Jahrzehnten eine Korrespondenz von ca. 5000 Dokumenten gesammelt. „In den 30 Foliobänden der *Opera omnia*“ des Aquinaten ist „kaum ein unmittelbar persönlicher Zug zu entdecken“⁴⁵; nur ein einziger, kurz vor seinem Tode an den Abt von Monte Cassino geschriebener Brief ist auf uns gekommen⁴⁶.

⁴⁴ De docta ign. I, 1: H I 5, 15.

⁴⁵ Jos. Pieper, Über Thomas v. A., Olten 1948, 39.

⁴⁶ Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas v. A.: BGPhThM 22, 1—2, 1949, 377 f.

Doch wir wollen nicht einseitig schablonisieren, und deshalb müssen wir hinzufügen, daß auch Thomas v. A. keineswegs etwa nur ein stiller Stubengelehrter war, daß z. B. sein Lebensweg mehrmals zwischen Neapel und Paris kreuzte, daß er an der Pariser Universität im Brennpunkt der Kämpfe um die Mendikantenorden sowie zwischen Aristotelismus, Averroismus und Augustinismus stand, ja, daß eine jede seiner Quästionen ein geistiges Gefecht zwischen systematisch aufgerollten Thesen und weit mehr zu überwindenden Einwänden ist. Und was Cusanus angeht, so bringt auch er immerhin mehrere seiner Leitideen (wie die der *concordantia catholica*, der *coincidentia oppositorum*, der *docta ignorantia*, die Thematik von *complicatio* und *explicatio* und die sich durch die verschiedenen Erkenntnisstufen und Ordnungsbereiche des Universums bewegende Konjunkturalität des menschlichen Wahrheitssuchens) so gründlich zur Darstellung, daß sie sogar eine außerordentliche Intensität systembildenden Denkens bekunden.

Nun etwas Näheres zum Inhalt und zur Struktur der cusanischen Gotteslehre, Christologie und Erkenntnisauffassung.

a) Schon Josef Lenz hat konstatiert: „Nikolaus tritt in Gegensatz zu den meisten Philosophen der Scholastik, indem er seine Gotteslehre nicht an den Schluß seines Systems stellt, sondern an die Spitze⁴⁷.“ Ziehen wir indes die *Summa theologiae* und den die philosophische Metaphysik sich fast restlos einverleibenden Theologiebegriff des Aquinaten zum Vergleich heran, so sind nach deren Maßstab auch die drei Bücher *De docta ignorantia*, von denen das erste von Gott dem Einen und Dreieinen handelt, das zweite vom Universum als dem kreatürlichen Spiegelbild des Einen und Dreieinen Gottes, das dritte von Jesus Christus, dem Gottmenschen und soteriologischen Vollender der Schöpfung, trotz ihres eminenten philosophischen Gehaltes im ganzen nicht minder eine „spekulative Theologie“ zu nennen⁴⁸.

Auch inhaltlich zeigt die gesamte Gotteslehre beider viele verwandte Züge. Dazu gehört vor allem der metaphysische Begriff Gottes als „des Seins“ im transzendenten Sinne und die starke Betonung der Wesensidentität Gottes bis zu dem Satze: *Deus est Trinitas*⁴⁹. Den cusanischen Gottesnamen des Nichtanderen (*Non-aliud*), der die göttliche Einheit über alle kreatürliche Seinsaufspaltung erhebt, hat Thomas mit vorbereitet⁵⁰. Den Grundgehalten der *coincidentia oppositorum in Deo* kommt Thomas

⁴⁷ J. Lenz, Die *docta ignorantia* (s. Anm. 8) 15.

⁴⁸ Vgl. TThZ 73 (1964) 196–199.

⁴⁹ Vgl. S. theol. I q. 39 a. 6 ad 1 — *De docta ign.* I, 19: H I 38, 7–12.

⁵⁰ Vgl. z. B. S. th. I q. 4 a. 3 ad 3: *Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.*

unter anderem durch die ausdrückliche Identifizierung der effizienten, urbildlichen und finalen Schöpfungsursache mit Gott⁵¹ und (im Gegensatz zu den vom Skotismus in Gott hineingetragenen *distinctiones formales*) durch die unterschiedslose Ineinssetzung aller göttlichen Attribute mit dem göttlichen „Sein selbst“ entgegen.

Doch Nikolaus pointiert hier schärfer als Thomas (wir bemerkten es bereits), daß man bei Gott auch von der Koinzidenz von Sein und Nichtsein sprechen müsse, um seine Transzendenz, auch über alles von Gott Erschaffbare, aber actu nicht-Seiende, und über unseren von der Schöpfung her gewonnenen Seinsbegriff zu betonen. Deshalb genügt es ihm nicht, von einer analogen Anwendbarkeit unseres Seinsbegriffes auf Gott zu sprechen, und das, obwohl er sogar noch weit stärker als Thomas die reale Gottähnlichkeit alles Geschaffenen bis zur *analogia Trinitatis* betont und z. B. auch eine bis dahin unerhörte mathematische Symbolik zu Hilfe nimmt, um das menschliche Denken von der Schöpfung her auf den Dreieinen Gott hinzulenken⁵². Nikolaus will eben in keinem Begriff ausruhen, auch nicht in dem des Seins, sondern nur in dem Dreieinen Gott selbst, der unser gesamtes begriffliches Denken unerreichbar übersteigt. Die auch schon von Thomas hoch eingeschätzte *theologia negativa* bildet in der *theologia doctae ignorantiae* des Nikolaus von Kues das rastlos transzendierende Moment.

Bei seinen zahlreichen Thomas-Zitaten hat Nikolaus an dem „heiligen Thomas“ nie eine explizite Kritik geübt. Bei einer Lehre jedoch, die der Thomismus schon seit Ägidius Romanus als seine fundamentalste Schulthese betrachtet, nämlich der von der Realunterschiedenheit von *esse* und *essentia*, von Seinsakt und Wesenpotenz bei allen geschöpflichen Wesen, signalisiert schon sein geflissentliches Schweigen eine kritische Distanz. Von der sonst so naheliegenden „Koinzidenz von *esse* und *essentia*“ spricht Cusanus nämlich an keiner einzigen Stelle. Vielmehr äußert er einmal die Vermutung, daß die Realsetzung dieser Begriffsunterscheidung im Kreatürlichen aus einem Mißverständnis der Formel *forma dat esse* entstanden sei; denn deren präziser Sinn sei: *forma est ipsum esse*, an der Wesensform hänge auch die Seinswirklichkeit⁵³. In diesem Punkt blieb also Nikolaus ein unbelehrbarer „Albertist“.

b) Ein ausführlicher Vergleich der cusanischen mit der thomasischen Christologie brächte besonders vieles ans Licht, das Nikolaus dem Aquinaten zu danken hat: bei der ontologischen Umschreibung der hypostatischen Einung, bei deren Verständnis als „größte Gnade“ und als

⁵¹ S. theol. I q. 44 a. 1—4.

⁵² Vgl. Verf., Nik. v. K. und die *analogia entis*: *Miscellanea mediaevalia* 2 (Berlin 1963) 686—693.

⁵³ *De dato Patris luminum*: H IV n. 98; vgl. TThZ 69 (1960) 191.

„Vollendung des Universums“ unbeschadet der soteriologischen Motivierung der Menschwerdung. In all dem geht Nikolaus mit Thomas einig⁵⁴. Die Schöpfungswirklichkeit erfährt für beide in der Inkarnation ihre höchste Erfüllung und das Prinzip ihrer eschatologischen Vollendung.

Doch auch in der Christologie beider herrschen beträchtliche Unterschiede. Ein struktureller und ein inhaltlicher seien erwähnt.

Auf den ersten machte der extreme Thomist Michael Gloßner um die letzte Jahrhundertwende warnend aufmerksam mit den Worten: Während „die Theologen“ bei Christus „von der persönlichen Vereinigung auf die Vollkommenheit der (menschlichen) Natur als Folge derselben schließen, leitet jener (Cusanus) die persönliche Vereinigung von der Vollkommenheit der Natur ab. Christus ist für ihn das Wort und der Sohn Gottes, weil in ihm die menschliche Natur in idealer Vollendung vorhanden ist“⁵⁵. Gloßner hat etwas Richtiges gesehen, doch er hat es falsch ausgelegt. Denn nur, weil Cusanus so fest davon überzeugt ist, daß die hypostatische Einung das menschliche Sein und Wirken Jesu zu höchster Vollendung erhebt und in Dienst nimmt, hat er schon damals seine Christologie fundamental „von unten“, von der Verkündung der Synoptiker, ja auch von der menschlichen Selbsterfahrung und der Schöpfungswirklichkeit her, als eine *manuductio* zur göttlichen Person Jesu aufbauen können, in einer Weise, die bereits die „heutigen“ Anregungen Karl Rahner vorwegnimmt, ja überbietet⁵⁶.

Außerordentlich „modern“ ist auch das, was Nikolaus über das Seelenleben Jesu sagt; denn da übergeht er völlig die scholastische Hypothese eines Christus fertig eingegossenen Wissens, um den natürlichen Erkenntnisvollzug des Erdenpilgers Jesus desto bibelnäher und verständlicher mit seiner unmittelbaren Gotteserfahrung oder Gottesschau in lebensvollen Einklang zu bringen⁵⁷.

c) Das m e n s c h l i c h e E r k e n n e n ist von Thomas und Nikolaus von Kues, wie danach kaum mehr bis in unsere Zeit, in seiner fundamentalen Bedeutung für den ganzen realen Lebensvollzug des menschlichen Geistes erfaßt: Das geistige Sein aktuiert sich im Erkennen und auf Grund von Erkenntnis zum Lieben. In diesem geistigen Seinsvollzuge erkennen auch beide eine Dynamik, die nur in der Schau und Liebe des personalen Gottes selbst an ihr Ziel kommen kann. Deshalb nannte Thomas so oft das Ver-

⁵⁴ Vgl. die zahlreichen Hinweise auf Thomas in: Die Christologie des Nik. v. Kues (Anm. 42), Personenverzeichnis unter: Thomas.

⁵⁵ M. Gloßner, Nik. v. Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster 1891, 142.

⁵⁶ Vgl. Verf., Nik. v. Kues und die heutige Christologie: Universitas. Festschrift f. Bischof Dr. A. Stohr, Mainz 1960, I 165—175.

⁵⁷ Vgl. Die Christologie 262—268.

langen nach der Schau Gottes ein *desiderium naturale*⁵⁸. Den großen Thomaskommentatoren Kajetan und Silvester von Ferrara schien die Spannweite dieses Gedankens zu kühn. Cusanus dagegen konnte sich nicht genügen darin: „Das geistige Verlangen ruht nicht in dem, was größer oder ersehenswürdiger sein könnte. Alles diesseits des Unbegrenzten kann größer sein... Mein Verlangen wird also von dem ewigen Ursprung... dem Ziel ohne Ende (*ad finem sine fine*) zugetrieben⁵⁹.“

In dieser hohen Selbsteinschätzung des menschlichen Geistes wurde unser mosellanischer Landsmann durch einen Auszug aus der *Theologia Platonis* des Proklos bestärkt, den er lange nach seinem Thomasexzerpt in das erwähnte Bonaventura-Gerson-Büchlein eintrug. Proklos lenkt darin von der „Betrachtung des Universums“ über die Einkehr der Seele in ihr eigenes Wesen, das „von Natur aus“ auf die Erkenntnis von allem angelegt ist, „auf deren höchste Wirksamkeit hin, bei der ihre Kräfte zur Ruhe kommen: sich zur Gottheit selbst hin auszustrecken, um sie (in Reigen-tänzen) zu umgeben“⁶⁰. Das wurden Leitgedanken für Cusanus. In seinem „Kompendium“ der Erkenntnistheorie, das er in den letzten Monaten seines Lebens schrieb, stellt er sich selbst in dem „*Kosmographen*“ dar, der die Ergebnisse seiner Welterfahrung und Beobachtung in einer inneren „Weltkarte“ (*mappa*) registriert, sich dann „von den sinnlichen Phänomenen zurückzieht, so gut er kann“, und sich den einfachen Zeichen geistiger Einsicht in seinem Inneren zuwendet. In diesen Zeichen erkennt der Geist, dessen Gebilde sie sind, sich selbst als ein „lebendiges Bild“ des schöpferischen göttlichen Geistes, dessen „ewiges Licht“ in seinen übersinnlichen Erkenntnisgebilden auf eine freilich unfassbare Weise „strahlt“⁶¹. Über die Selbsterkenntnis des Geistes führt also für Nikolaus der Weg von der Welterfahrung zu Gott. Dabei leitet ihn im letzten Augustinus über Proklos und, wie es scheint, irgendwie auch über die von Thomas urgierte strikte Bindung an das Phantasma hinaus⁶².

Man könnte lange darüber streiten, wo der größere Erkenntnis-optimismus liegt: bei Thomas oder Cusanus. Beide führen jedoch vor das Geheimnis des göttlichen Lichtes, das dem irdischen Menschen wohl schon

⁵⁸ Vgl. bes. S. c. gent. III, 57, Item: *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*; In Boeth., *De Trinitate* q. 6 a. 4 ad 5: *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam*.

⁵⁹ *De visione Dei* c. 16, Ausg. Paris 1514 I fol. 107v; vgl. *Die Christologie* 51–58.

⁶⁰ Verf., *Die Thomas- u. Proklosexzerpte* (s. Anm. 18): MFCG 1 (1951) 35, Z. 7–21, u. S. 38.

⁶¹ *Compendium* c. 8: H XI, 3 n. 22–24; vgl. *De mente* c. 2–5 u. 7 (H V).

⁶² Vgl. vorläufig: *Studien* 86–88; 107 f. u. 124. Näheres demnächst in MFCG 5 (1965).

im Spiegel der sinnlichen und geistigen Schöpfung, und in Christus gnadenhaft, leuchtet, indes so, daß sie dieses Licht immerzu als unzugänglich erfahren.

Thomas v. A. überkam das Erlebnis dieser Unaussprechlichkeit Gottes drei Monate vor seinem Tode so stark, daß er verstummte und seine *Summa theologiae* nicht mehr fortsetzte — in dem Empfinden: „Alles, was ich geschrieben habe, ist doch nur Spreu.“ Nikolaus von Kues wurde nach einem ähnlichen Erlebnis — „auf dem Meere“, bei der Rückkehr von Konstantinopel nach Venedig, auf dem Wege zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz — nicht müde, die Größe des verborgenen Gottes zu künden.

So verschieden und doch so verwandt sind die geistigen Wege der beiden großen Theologen.

Brüderlich einig in der Erkenntnis der „zu belehrenden Unwissenheit“ und in dem Verlangen, „daß der Herr Jesus immer größer werde für Einsicht und Herz durch das Wachstum des Glaubens“⁶³, einander glücklich ergänzend, können beide uns Leitsterne sein.

⁶³ Vgl. Anm. 22.

Dogmenentwicklung und Tradition*

Von Joseph Barbel CSSR, Hennef (Sieg), Kloster Geistingen

Man kann das theologische Problem der Tradition von verschiedenen Gesichtspunkten aus in Angriff nehmen. Maßgebend aber wird wohl der Gesichtswinkel sein, der die Tradition vom Standpunkt der Tatsache einer Dogmenentwicklung (DE) anpackt. So bin ich jedenfalls dazu gekommen, mich mit dem Problem der Tradition auseinanderzusetzen.

Es wird wohl heute kaum mehr einen Theologen geben, der das Prinzip und die Tatsache der DE bestreiten wollte. Das war vor etwa fünfzig Jahren noch anders. Von Dogmengeschichte und der ihr entsprechenden DE wollten maßgebende Theologen nichts wissen. Am meisten haben wohl die praktischen Arbeiter auf dem Gebiet der Geschichte des Dogmas dazu beigetragen, daß die Tatsache der DE heute durchweg einfach hingenommen wird. Diese Männer leisteten ihre Arbeit ohne großen Aufwand an Theorien, einzig geleitet von einer gesunden geschichtlichen Methode.

Die Theorie der DE ist, wie das so zu geschehen pflegt, hinter den erarbeiteten Tatsachen im Rückstand geblieben. Sie gehört eigentlich zu den Prolegomena der Dogmatik, die bis vor kurzem von den Leuten der Zunft wohl am meisten vernachlässigt wurden. Es handelt sich ja um ein Sperrgebiet mit vielen verborgenen Minen, die dem leichtsinnigen Eindringling leicht zum Verhängnis werden können. Und doch muß der Theologe den Mut haben, die Frage anzugreifen, und er muß wenigstens versuchen, zu einer tragfähigen Theorie der DE zu kommen. Das Zauberwort „Entwicklung“ allein reicht zu einer Lösung nicht aus.

Es ist nun nicht meine Absicht, eine allseitig abgerundete Theorie der DE vorzulegen. Das wäre auch in der doch verhältnismäßig kurzen Zeitspanne, die mir zur Verfügung steht, gar nicht möglich. Ich habe mir deshalb einige Fragen vorgelegt, in einer Ordnung allerdings, die einen gewissen Fortschritt in der Gedankenführung voraussetzt. Es wird natürlich versucht, eine vorläufige Antwort auf die Fragen zu geben.

Absichtlich führe ich keine Namen an. Ich möchte auch schon den Schein von Gelehrsamkeit und gelehrter Streitsucht vermeiden. Die Dinge sollen für sich selbst sprechen, abgelöst von allen Schulmeinungen und Personenfragen. Der Kundige wird schon merken, was und wer jeweils gemeint ist.

* Dem Beitrag ist seine Vortragsform belassen, ohne genaue Belege. Ursprünglich wurde er am Mittwoch, dem 26. September 1951, auf der Tagung der Ordenslektorenvereinigung in Vallendar (Rhein) gehalten. 1959 wurde er, leicht verändert, vor einem Kreis von Theologen in Wittem (Limburg) wiederholt. Er stellt die Kurzform einer umfassenden Arbeit über diesen Gegenstand dar. Auf Originalität der geäußerten Gedanken macht er keinen Anspruch.

1. Frage: Gibt es eine Dogmenentwicklung?

Von dem französischen Dichter Sully-Prudhomme, einem ungläubigen Wahrheitssucher, erzählt ein Freund, der Maler Louis-Edmond Fourier, der ihn beim Studium der *Summa theologiae* antraf, den etwas gereizten und von ehrlichen Zweifel durchwühlten Ausspruch: *Que tout cela est compliqué! Comment tout cela a-t-il pu sortir de l'Evangile qui est si simple?* Nun ist die *Summa* gewiß als Ganzes kein Dogma. Über die Unbefleckte Empfängnis steht sogar eine „Irrlehre“ drin. Aber die Kirche sieht doch in ihr im großen und ganzen einen der Wahrheit entsprechenden Ausdruck ihres Glaubens. So einfach ist übrigens auch das Evangelium nicht, wenn man auch nur etwas vertraut ist mit der neutestamentlichen Forschung. Aber die Schwierigkeit, die ein Außenstehender notwendig empfinden muß, ist in der Überlegung des Dichters nicht schlecht zum Ausdruck gebracht.

Auch der katholische Theologe tut gut daran, wenn er sich das Problem der DE einmal in seiner ganzen, lastenden Schwierigkeit zu Bewußtsein bringt. Diese Schwierigkeit wird natürlich von dem besonders empfunden, der einen etwas vertieften Einblick in den Lehrgehalt des NT und der altchristlichen Literatur gewonnen hat und diesen dann mit der bis heute definierten kirchlichen Lehre vergleicht, in der Form etwa, wie sie ihren Niederschlag im *Enchiridion Symbolorum*, im Katechismus des Trienter Konzils und, einfacher noch, in einem unserer Volkskatechismen gefunden hat. Die Unterschiede, nicht nur in der Formgebung, sondern auch in manchen einzelnen Inhalten, springen in die Augen. Und wenn dieser unser Theologe wenigstens mit einem kleinen Tröpflein historischen Öls gesalbt ist, wird ihm von selbst die Frage aufsteigen: Wie ist es zu diesen Unterschieden, zu diesen Entwicklungen gekommen? Und schon stellt sich die zweite Frage ein: Sind diese Entwicklungen rechtmäßig? Die Frage, ob Entwicklungen vorliegen, ist für ihn keine Frage mehr. Wer ein Ja auf diese Frage a limine ablehnte, „der muß das, was erst nach und nach als kirchliche Lehre hervorgetreten ist, in die *fides explicita* der älteren Kirche hineininterpretieren, und das ist ohne die größten Willkürlichkeiten nicht möglich“.

Die Kirche selbst hat zur Tatsache dieser Entwicklungen keine offizielle Stellung genommen. Man wird die Übernahme einer Äußerung des antiaugustinischen Vinzenz von Lerin durch das Vaticanum kaum als eine solche Stellungnahme werten können, es sei denn, daß man dem Zitat einen anderen Sinn unterlegt, als ihn Vinzenz im Auge hatte.

Dagegen ist jedem Theologen der Anspruch der Kirche gegenwärtig, daß sich die Glaubenslehre seit der Zeit ihrer Grundlegung, durchweg sagt man: seit dem Tode des letzten Apostels, nicht geändert hat, daß

nichts Neues hinzugekommen ist. Die offiziellen Dokumente betonen immer wieder mit einer erschütternden Ausschließlichkeit die Ständigkeit, die Unveränderlichkeit, den stets gleichbleibenden und gleichgebliebenen Gehalt der katholischen Lehre. Es handelt sich um ein *Depositum*, ein zu treuen Händen anvertrautes, festumgrenztes Gut, das mit dem Tode des letzten Apostels vollkommen abgeschlossen war und in dieser Abgeschlossenheit und Vollendung uns heutigen Gliedpersonen der Kirche überkommen ist.

Auf der anderen Seite aber weiß der Theologe von Lehren, die er, natürlich gesprochen, als Neuheiten bezeichnen muß, da die Kirche in ihrer ersten Zeit, nach dem Ausweis der Schrift und der Dokumente der ersten Jahrhunderte, von ihnen nichts gewußt hat. Manche von diesen Lehren sind sogar in späterer Zeit aus guten dogmatischen Gründen heraus von anerkannten großen Lehrern der Kirche energisch bestritten worden, ohne daß es jemand eingefallen wäre, diese Theologen des Irrglaubens zu bezichtigen. Man denke nur an das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, von dem die großen Theologen der Väterzeit nichts wußten und nichts wissen konnten und das von Lehrern der Kirche und bedeutenden Theologen des Mittelalters wie Bernhard von Clairvaux, Albert dem Großen, Thomas von Aquino und Bonaventura aus dogmatischen Gründen abgewiesen wurde.

Von selbst stellt sich die Frage ein: Wie mag es kommen, daß die Kirche sich zu dieser Tatsache der DE noch nicht geäußert hat?

Die Unveränderlichkeit des Dogmas ist für die Kirche von lebenswichtiger Bedeutung. Unveränderlichkeit und Offenbarung hängen eng zusammen. Die Offenbarung begründet den absoluten Wert des Dogmas. Wenn die Kirche die Unveränderlichkeit ihres Dogmas immer wieder unterstreicht, so hebt sie damit zugleich den absoluten Wert der ihr zuteil gewordenen Offenbarung heraus und damit auch den absoluten Wert des Dogmas, das die Lehren der Offenbarung ihren Kindern verbindlich darbietet. Die Dogmen sind eben nach der Lehre der Kirche nicht intellektueller Ausdruck oder Wortprägung einer veränderlichen subjektiven Erfahrung, sie drücken von Gott geoffenbarte, objektive und deshalb unveränderliche Wahrheiten aus. Diese Unveränderlichkeit ist nicht zunächst quantitativ zu fassen, sondern auf den Sinn zu beziehen.

Einen zweiten Grund mag man in der folgenden Erwägung sehen. Daß die Reichtümer der Offenbarung sich der Kirche tatsächlich erst nach und nach erschlossen haben und erschließen werden, ist für den grundlegenden Wert des Dogmas nicht von so ausschließlicher Bedeutung. Das interessiert vor allem den geschichtlich geschulten Theologen, der die Lebensbedingungen und die Lebensvorgänge in der Kirche beobachtet, um daraus auf ihre inneren Lebensgesetze zu schließen.

Endlich kann man vielleicht sagen, daß die Lehre von der allmählichen Erschließung des Offenbarungsgutes ein in der Entwicklung begriffenes Dogma ist. Dogmatische Definitionen kommen immer erst nach der dogmatischen Arbeit und werden von ihr vorbereitet. Wir haben es hier möglicherweise mit einem neuen Fall einer Lehrentwicklung zu tun, der das Prinzip von dem völligen Abschluß der Offenbarung nach dem Tode des letzten Apostels einigermaßen befriedigend klären soll.

2. Frage: *Wie weit geht die Entwicklung im Offenbarungsgut?*

Es ist für den katholischen Dogmenhistoriker, der sich über seine Methode Rechenschaft zu geben versucht, keine Frage, daß die Dogmen objektiven Wirklichkeiten entsprechen. Sie sind entweder wirklich im üblichen geschichtlichen Sinn (Christus ist gekreuzigt worden) oder in einem verhältnisähnlichen Sinn (wie alle Aussagen über Gott) oder im bildlichen Sinn (Christus sitzt zur Rechten Gottes), immer sprechen sie eine Wahrheit aus, sie sind von ihrer inneren Tragfähigkeit aus gesehen Träger objektiver Gewißheiten, sie sind auch rein intellektuell gesehen werthaltig.

Nun unterscheiden manche Theologen zwischen grundlegenden Dogmen, die von Anfang an in letzter oder wenigstens hinreichender Klarheit vorlagen, und solchen, die sich erst in allmählichem Fortschritt herausstellten. Dieser Unterscheidung wird man vom Inhalt her und abgesehen von einzelnen, konkreten Formulierungen, wie sie sich aus der Arbeit vor allem der Konzilien ergaben, ein gewisses Recht nicht abstreiten. Manche anderen scheinen darüber hinaus nicht abgeneigt zu sein, zwischen wesentlichen und unwesentlichen, bedeutungsvollen und weniger wichtigen Dogmen zu unterscheiden und eine Entwicklung nur für die unwesentlichen oder weniger grundlegenden Dogmen zugeben zu wollen. Besteht eine solche Unterscheidung auch vor der Geschichte zu Recht?

Von der Schau der Dogmengeschichte her, die es mit den ausdrücklich definierten Dogmen zu tun hat, läßt sich mit einiger Bestimmtheit dartun, daß die Grundbestandteile des katholischen Lehrgebäudes erst nach und nach definiert wurden. Ein Blick aus der Vogelschau zeigt folgende Grundlinien, die dem Theologen vertraut sein dürften. Aus dem Grunde werden sie nur ganz knapp skizziert.

Zuerst geht es in der Entwicklung um das Verhältnis des Christentums zum Judentum, über Petrus und Paulus hinaus bis zur Reaktion gegen Markion. Es stellt sich hier heraus, daß das Christentum etwas Eigenes ist. Es wird dabei aber auch kräftig die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund unterstrichen. In gewissem Sinne setzt sich diese

Auseinandersetzung bis auf den heutigen Tag fort, da es erneut um den offenbarungsgeschichtlichen Wert des alttestamentlichen Schrifttums geht.

Etwa gleichzeitig wird auch die Frage nach der Überlieferung einer vorläufigen Klärung zugeführt. Es geht um die Lehre von der Glaubenshinterlage (*Depositum fidei*). Dieses ist mit der Zeit der Apostel abgeschlossen und hat als maßgebende Bezeugung die Schriften der beiden Testamente und die lebendige Verkündigung der Kirchen. Die lebendige Verkündigung der Kirchen ist dabei dem Zeugnis der Schrift übergeordnet. Nicht die Schrift bestimmt, was Kirche ist, sondern die Kirche bestimmt, was Schrift ist. Das war notwendig, weil es von Anfang an Mißbrauch der Schrift gab. Damit sind die vorläufigen Normen des Glaubens der Kirche festgelegt.

Es geht jetzt um den Glaubensinhalt. Es ist nun sicher kein Zufall, daß in diesem Glaubensinhalt das Grunddogma des Christentums, das Dogma von der Dreifaltigkeit, auch in der Entwicklung an erster Stelle steht. Mit der Glaubensannahme, daß es im Raum des Göttlichen ein präexistentes Wesen gibt, das zum Ziele der Erlösung der Menschen Mensch geworden ist, stellt sich von selbst die Frage: Welcher Art ist die Beziehung zwischen Gott und dem Worte Gottes? Damit ist das Problem der „Theologia“ berührt, das folgerichtig zum Problem der Trinität wird, da die Christen in ihrem Glauben dem Sohn und dem Vater den Heiligen Geist hinzufügen.

Die weitere Frage ergibt sich ohne weiteres: Welcher Art sind die Beziehungen zwischen dem Wort und dem Menschen in Christus? Damit ist der christologische Fragenkreis angeschnitten. Wie sehr diese Fragen die ersten Jahrhunderte der Christenheit mit teilweise sehr heftigen und äußerst langwierigen Auseinandersetzungen erfüllten, ist jedem Theologen gegenwärtig.

Mit dem christologischen Dogma ist das soteriologische eng verbunden, ja eigentlich ist die ganze bisherige Auseinandersetzung von soteriologischen Interessen erfüllt. Das Resultat dieser soteriologischen Auseinandersetzungen ist, wenn man einmal von bildlichen Einkleidungen absieht: Jesus Christus hat für die Sünden der Menschen der göttlichen Gerechtigkeit genuggetan, er hat die Strafe auf sich genommen, welche die Menschen verdient hatten.

Die Zusammenarbeit zwischen Gott und Mensch im Heilswerk bietet der Dunkelheiten viele. Ihre allmähliche Klärung ist, während bis dahin die griechische Theologie eine entscheidende Rolle spielte, ein Hauptverdienst der abendländischen Theologie. Die Frage lautet: Welches ist der Anteil Gottes und der Anteil der Menschen am Heilswerk? Die

Antwort, mit verschiedenen Schattierungen: Gott rettet den Menschen, und der Mensch rettet sich selbst. Jeder jeweils auf seiner Ebene und keiner ohne den anderen. Hier wird dann in späteren Jahren die Schule noch viel Arbeit haben, ohne daß es zu einer endgültigen, von allen anerkannten Lösung gekommen wäre oder auch nur kommen konnte.

Mit der Gnadentheologie hängt die Sakramententheologie eng zusammen. Die Scholastik erst grenzte hier sieben Sakramente von dem ab, was man jetzt Sakramentalien nannte. Der Unterschied in der Wirksamkeit zwischen beiden war nicht zu übersehen. Aber erst das Tridentinum macht der herrschenden Unsicherheit in diesem und in manchem anderen Punkt ein Ende, indem es im großen und ganzen das Werk der Scholastik sanktionierte, dabei aber vollbewußt manche Fragen offenließ.

Die Lehren über die Letzten Dinge, d. h. etwa über die Wiederkunft Christi und die Verklärung der Welt und die Endzustände (Himmel, Hölle, Fegfeuer) klärten und klären sich in manchen Punkten erst sehr langsam. Bei ihnen besonders spielte die Bindung an das Weltbild der Alten überlang eine hemmende Rolle.

Das mariologische Dogma steht heute noch mitten in der Entwicklung und ist in der Hauptsache ein Ergebnis der mittelalterlichen und der modernen Theologie.

Die Lehren über die dogmatischen Vorfragen (*praeambula fidei*) und über die Kirche, ihr inneres Wesen und ihre Organisation sind gleichfalls noch in voller Entwicklung begriffen, wobei für die Kirche die Frage der Organisationsspitze schon einigermaßen geklärt ist.

Heute nun geht es vielfach nicht mehr um den einen oder anderen Lehrpunkt. Es stellen sich nicht selten Fragen, an denen das Wesen des Christentums hängt und die Möglichkeit einer übernatürlichen Religion überhaupt. Man denke nur an die schon erwähnten Vorfragen, aus denen ich nur herausgreifen möchte: Die Möglichkeit der Offenbarung und die göttlichen Zeichen, welche die Offenbarung beglaubigen; die Notwendigkeit der Offenbarung für die Kenntnis der eigentlichen Geheimnisse; die Glaubwürdigkeit der Kirche; das Wesen des Glaubens überhaupt; ja schließlich die Erkenntnisfähigkeit des Menschen für die natürliche Gotteserkenntnis.

Die Lösungen, die manche Modernisten für diese Fragen bringen zu können oder zu müssen glaubten, sind verworfen worden. Die Fragen sind dagegen nicht verstummt, und die Arbeit wird unter mancherlei Hemmungen fortgesetzt. Unter den Hemmungen möchte ich nicht an letzter Stelle die ungeheure Vorliebe des nachrückenden Theologengeschlechtes für unmittelbar praktische, pastorale Fragen nennen, welche

die Probleme, die hinter den pastoralen Fragen stecken, ungelöst zurückläßt und nach unwirksamen Eintagsrezepten gierig greift. Es wird auch in der Zukunft nicht an Fragen fehlen, zu denen die Kirche unter Berufung auf die ihr zuteil gewordene Offenbarung Stellung nehmen muß.

Die Geschichte stellt also fest, daß alle grundlegenden Dogmen der Kirche allmählich klarer erkannt und dann von der Kirche verbindlich herausgestellt worden sind. Der Historiker wird in einem guten Sinn sagen können und müssen: sie sind im Laufe der Geschichte der Offenbarung allmählich geworden.

3. Frage: *Wie kann man eine so gefaßte Entwicklung der Dogmen theologisch rechtfertigen?*

Die Theologie der Väter und die Theologie der Scholastik hat zur Lösung dieser Frage in ihrer gewollten Zuspitzung praktisch nichts beigetragen. Aus dem einfachen Grunde, weil sich die Theologen dieser Zeiten die Frage nicht gestellt haben und sie sich, von der Entwicklung her gesehen, in der sie standen, überhaupt nicht stellen konnten. Möglich und dann auch unabweisbar wurde die Frage erst mit den Anfängen der modernen Geschichtswissenschaft und der ihr entsprechenden Methodik, etwa vom 16. Jahrhundert an, und dann immer stärker, zuletzt mit dem gewaltigen Einbruch geschichtlicher Kategorien in alle Wissenschaftsgebiete um die Wende des 20. Jahrhunderts. Es soll damit allerdings nicht gesagt werden, daß manche Bemerkungen aus früherer Zeit bei Gelegenheit von auftauchenden Einzelschwierigkeiten nicht willkommene Hinweise bieten könnten. Es soll auch nicht bestritten werden, daß manche in anderen Zusammenhängen geäußerte Gedanken auch für die neue Fragestellung ihre Fruchtbarkeit beweisen könnten. Ich denke zum Beispiel an manche Äußerungen des Irenäus, Tertullians oder Augustins, an die Oikonomia des Basilius in der Beurteilung der Frage nach der Gottheit des Heiligen Geistes, an die Erwägungen des mittelalterlichen Anselm von Havelberg, an die Glaubensanalysen des Thomas von Aquino. Aber es würde zu weit führen, wenn wir uns auf diese Dinge einlassen wollten.

In der neueren Zeit sind, abgesehen von Newman, der in einer für ihn bedrückenden persönlichen Frage einen vorläufigen, auch auf ihn persönlich zugeschnittenen Ausweg gefunden hat, vor allem zwei oder auch drei Ansichten verfochten worden, die sich in etwa diametral gegenüberstehen. Über sie sind gerade in den letzten Jahren teilweise heftige Auseinandersetzungen geführt worden. Es ging dabei wirklich nicht um unvermeidliches Theologengezänk.

Da sind auf der einen Seite diejenigen, die wir der Bequemlichkeit halber theologische Logiker nennen wollen, weil sie anscheinend vielfach

bei den logischen Kategorien des Aristoteles stehen geblieben sind. Sie versuchen es, alle Dogmen in die engen Maschen eines kunstgerechten Syllogismus einzufangen. Einer aus ihnen sagt es ganz klar: „Die Natur des Dogmas und die Natur unseres Geistes erlauben in der dogmatischen Entwicklung nur ein Vorgehen: das dialektische Verfahren auf Grund eines ordnungsgemäßen Syllogismus.“ Die Dogmen, die einer Entwicklung unterliegen — es sind nach ihnen nicht alle —, sind in den ursprünglich geoffenbarten Prinzipien so enthalten, daß man diese nur zu analysieren braucht, um festzustellen, daß sie wirklich darin liegen. Wenn einer dieser christlichen Logiker dabei doch sehr den Ton legt auf die christliche Frömmigkeit, den katholischen Sinn und das katholische Empfinden des Volkes und dann feststellt, daß dieser Frömmigkeitshaltung oft mehr Wert zukommt als der kühlen Logik, so bleibt doch bestehen, daß auch dieser Theologe wenigstens *post factum* an der Möglichkeit festhält, daß alle definierten Dogmen nachträglich auf Grund eines strengen Syllogismus aus ersten Prinzipien einleuchtend nachgewiesen werden können.

Man kann dieser Auffassung gegenüber darauf hinweisen, daß sie zunächst die DE zu eng und zu sehr von neuen Dogmen her sieht. Man kann weiter darauf aufmerksam machen, daß sie nicht in allen Fällen wirksam ist. Das System soll nämlich alle Dogmen erfassen. Es soll für alle Fälle eine Lösung bieten. Es soll einen allgemeinen Charakter haben. Niemand zweifelt an der Notwendigkeit und nur wenige zweifeln an der Definierbarkeit gewisser theologischer Folgesätze. Aber das genannte logische System ist in gewissen Fällen sicher nicht anwendbar. Als Beispiel kann man hier das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis nehmen. Unterstellen wir einmal, daß das Prinzip, aus dem das Dogma abgeleitet wird, der geoffenbarte Begriff „Mutter Gottes“ oder auch, was auf dasselbe hinauskommt, „würdige Mutter Gottes“ ist. Man kann diesen Begriff erforschen und analysieren, soviel man will. Keine metaphysische Analyse wird jemals einleuchtend machen, daß er das konkrete Vorrecht enthält, das wir in der Theologie „Unbefleckte Empfängnis“ nennen. Die Unbefleckte Empfängnis ist ein Privileg, das Gott der Mutter seines Sohnes in voller Freiheit zugestanden hat und dessen Konvenienz, so hoch man sie auch einschätzen mag, niemals bis zur metaphysischen Notwendigkeit reicht. Eine noch so genaue Wahrscheinlichkeit wird niemals zur Sicherheit. Um die gewünschte Schlußfolgerung am Endpunkt des Syllogismus zu erzielen, muß man sie vorher auf eine logisch nicht einwandfreie Art in den Obersatz hineinspielt haben.

Oder nehmen wir die Begriffe Natur und Person, wie sie heute in der Dogmatik verwendet werden. Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Müßte man daraus nicht schließen, daß er auch eine menschliche Person ist? Uns scheint die Sache heute sehr einfach zu sein. Wir erklären,

daß die Person kein Wesensprinzip der Natur ist, daß man die menschliche Natur in Vollkommenheit besitzen kann, ohne eine menschliche Person zu sein, daß eine menschliche Natur sich nicht selbst zu besitzen braucht, sondern daß sie unbeschadet ihrer Konstitutivprinzipien von einer göttlichen Person in Besitz genommen werden kann. Scheinbar bleiben wir dabei, wie bei der versuchten Ableitung der Unbefleckten Empfängnis aus dem Prinzip „würdige Gottesgebärerin“, ganz auf rationalem Boden. In Wirklichkeit aber setzen wir in beiden Fällen einen ganzen Apparat von Begriffen und Unterscheidungen ein, der eine — natürlich begrüßenswerte — Wirkung der Personseinheit in Christus ist.

Man wird wohl sagen müssen, daß die Wahrnehmung eines logischen Zusammenhangs zwischen feststehenden Glaubensprinzipien und daraus auf logischem Wege abgeleiteten Wahrheiten die Schwierigkeiten des geschichtlichen Phänomens der DE nicht erfaßt. Die Vernunft ist nicht in der Lage, diesen sehr verwickelten geschichtlichen Ablauf in einen Syllogismus einzufangen. Hinzu kommt, daß es sich um ein übernatürliches Phänomen handelt, und das heißt u. a., daß man in einer gewissen Atmosphäre, in einem eigengearteten sozialen Zusammenhang leben muß, um sich gewisse Urteile und Ableitungen zu eigen machen zu können, daß man, kurz gesagt, in einer christlichen Wertewelt und in christlich betonten Werturteilen daheim sein muß.

Da sind denn auf der anderen Seite die Vitalisten, so wollen wir sie wenigstens einmal nennen. Nach ihnen ist die Entwicklung des Dogmas ein Lebensvorgang übernatürlicher Art, der sich unter der Leitung des Heiligen Geistes vollzieht. Er hat seine eigene Gesetzlichkeit, die nicht die des wägenden und schlußfolgernden Verstandes ist. Mit rationellen Argumenten ist ihm später vielleicht in einem gewissen Umfang beizukommen. Im Grunde aber handelt es sich bei ihm um einen Fortschritt des Selbstbewußtseins der Kirche, die unter der Leitung des Geistes Christi tiefer in das Geheimnis Christi hineindringt.

Man kann gegen sie vor allem den Einwand erheben, daß diese Entwicklungen allzu unkontrollierbar sind. Man hat auch in diesem Zusammenhang von einer Art Fideismus gesprochen. Und es ist die Frage gestellt worden: ist das, was dabei herauskommt, nicht schließlich eine neue Offenbarung, etwas, was wir nicht empfangen haben?

Dieser Einwand hat ein gewisses Recht. Er trifft im Grunde aber auch die Theorie der Logiker. Wenn eine echte Entwicklung vorliegt, ob sie sich nun auf logischem Wege ergeben hat oder ob sie das Ergebnis eines Lebensprozesses war, immer gilt: es ist eine Wahrheit zutage getreten, die man früher nicht gekannt hat. Es handelt sich in beiden Fällen natürlich gesprochen um etwas Neues, um eine neue Erkenntnis.

Man kann sich wohl kaum auf die Behauptung zurückziehen, daß alles irgendwie schon vorgegeben sei. *Implicite*, eingewickelt, würden die Logiker sagen. Aber ich weiß nicht, ob man eine eingewickelte Erkenntnis überhaupt eine „Erkenntnis“ nennen kann. Es geht um einen Lebensprozeß, der etwas Neues zutage gefördert hat. Wenn man darauf antwortet: es ist nur neu für uns, nicht neu in sich selbst, oder wenn man sagt: es ist kein Fortschritt im Dogma, sondern in unserer Erkenntnis des Dogmas; das Dogma ist eine von Anfang an genau umschriebene Quantität, alles scheinbar Neue kann sich nur auf die Ordnung unserer Erkenntnis beziehen, höhlt man damit nicht den Begriff der Offenbarung aus? Ist eine Offenbarung, die in sich ruht, ohne von den einzelnen Gläubigen und der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen wahrgenommen zu werden, und das ist das Entscheidende, überhaupt eine Offenbarung? Gibt es ein Dogma, das in sich selbst bestehen kann, unabhängig von der Erkenntnis dessen, dem man es mitgeteilt hat? Kann man, wenn man das bejahen würde, damit den kirchlichen Anspruch noch rechtfertigen, der darauf hinausgeht festzulegen, daß nicht irgendein abstraktes, unabhängig von der menschlichen Einsicht existierendes Dogma unveränderlich ist, sondern eben das erkannte Dogma, das allen, der Kirche und dem einzelnen in der Kirche, geoffenbarte Dogma? Die Kirche sagt doch wohl: das erkannte Dogma, die gekannte Offenbarung ist unveränderlich!

Vor dieser Schwierigkeit scheinen beide Lösungsversuche zu versagen. Auch wenn man sich auf die Behauptung zurückzieht, die Kirche könne in manchen Fällen entdecken, was dem menschlichen Geiste zu entdecken unmöglich sei, oder die Kirche könne eine Wahrheit mit Gewißheit entdecken, die der menschliche Geist nur mit Wahrscheinlichkeit entdecken könne, so ist demgegenüber doch wohl festzuhalten, daß das doch nur auf dem Wege einer neuen Offenbarung gehen kann. Es handelt sich gerade um die Klarlegung einer für uns unbekannten und auch für unsere natürlichen, von der Offenbarung unterstützten Mittel, unerkennbaren Wahrheit. Der so verstandene Beistand des Heiligen Geistes würde sich unversehens in eine neue Offenbarung wandeln. Stehen wir hier vor einer Antinomie, besser vor einem übernatürlichen Geheimnis, das sich unserem Zugriff entzieht? Oder ist die Fragestellung vielleicht falsch, oder auch eines ihrer Elemente?

Eine dritte Anschauung bricht sich Bahn, die alle Dogmen irgendwie aus der Schrift ableiten möchte. Wenn wir das heute noch nicht könnten, so müßten wir es eben versuchen. Und dann würden wir es finden, vielleicht heute, vielleicht morgen. Aber ich fürchte, die versuchten Ableitungen werden wieder zu denselben Schwierigkeiten führen, und die Neutestamentler sind über einen solchen Vorschlag nicht gerade erbaut.

Wir werden dem Kernpunkt der Quaestio de evolutione dogmatum näher kommen, wenn wir uns die

4. Frage stellen: Was heißt der Satz: Mit dem Tode des letzten Apostels ist die Offenbarung abgeschlossen?

Einer der Logiker, die sich mit der Theologie der DE beschäftigten, geht von der Annahme aus, daß der dogmatische Fortschritt, so wie er sich ihm darstellt, nicht nur einfach subjektiv war und ist, sondern daß er einen gewissen objektiven Charakter habe. Der Dogmenfortschritt gehe nämlich so vor sich, daß im Laufe der DE gewisse neue Aspekte am Offenbarungsgut zutage treten, die zunächst nicht wahrgenommen wurden. Er meint auch, es ließe sich nicht abstreiten, daß neue Definitionen die Offenbarung vervollständigen und vervollkommen, schon weil sie diese Wahrheiten mit Hilfe von neuen, bis dahin unbekannten Begriffen und Unterscheidungen ableiten oder erklären. Er meint weiter, wenn man zu erfahren suche, ob es einen Fortschritt oder eine Entwicklung des Dogmas gebe, so dürfe man nicht den Zustand des Dogmas ansetzen, den es im Geiste Gottes oder Christi oder in dem der Apostel gehabt habe. Er behauptet, von der göttlichen — was selbstverständlich ist —, aber auch von der apostolischen Intelligenz her gesehen hätten die geläufigen Unterscheidungen wie: *virtuell* und *formell*, *implicite* und *explicite* und ähnliche Begriffspaare keinen Sinn. Er ist der Überzeugung, daß alle Dogmen, die im Laufe der Geschichte definiert wurden und noch werden, formell und ausdrücklich und unmittelbar den Aposteln bekannt gewesen seien. Demnach stellt sich die Frage nach einer Entwicklung oder einem Fortschritt für die Apostel überhaupt nicht. Die Theorie der DE empfängt ihre Berechtigung erst mit der zweiten christlichen Generation. Es ist unmöglich, so schließt er, sich mit der von der Kirche geforderten Unveränderlichkeit der Offenbarung in Übereinstimmung zu halten, wenn man sich nicht dazu bekennt, daß die Apostel die formelle, ausdrückliche Kenntnis der bis heute definierten und der in Zukunft zu definierenden Wahrheiten hatten. Deutlich gesagt: die Apostel hätten ihre Gläubigen also über die Siebenzahl der Sakramente, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Unbefleckte Empfängnis der Mutter des Herrn belehren können.

Der Historiker ist etwas bestürzt über eine solche Theorie. Gewiß ist damit die gekennzeichnete Schwierigkeit wie mit einem Schlag erledigt. Aber dafür stellen sich dann doch eine Reihe anderer Schwierigkeiten ein, die nicht gerade leicht zu nehmen sind. Nur ein paar Fragen: Weshalb haben die Apostel nicht alles mitgeteilt, was sie wußten? Sie hätten nämlich dann auch wissen müssen, daß mit dem Tode des Letzten aus ihrer Reihe die Offenbarung abgeschlossen sei, und sie hätten entsprechend dar-

auf achten müssen, alles möglichst genau und bis ins einzelne hinein festzulegen. Oder: Wenn die Apostel es mitgeteilt haben, wie konnte man es dann so schnell wieder vergessen? Aber stellen wir doch lieber ernstzunehmende Fragen: Ist es überhaupt denkbar, daß die Apostel über Wahrheiten informiert sein konnten, deren Problemstellung sie überhaupt nicht kannten? Wo hätten sie das Begriffsmaterial und die Denkgewohnheiten, Denkkategorien hergeholt, um zu solchen Fragen überhaupt Stellung nehmen zu können? Wie wäre es möglich, daß sogar in den ersten Jahrhunderten über doch sehr wesentlichen Grundfragen des Christentums ein solches Dunkel lagern konnte, wie hat man so zögern, sich heftig bekämpfen, sich gegenseitig verketzern können?

Kann man der Forderung der Kirche nicht gerecht werden, wenn man annimmt, daß die Apostel, wenn sie den späteren Definitionen gegenübergestellt worden wären, in ihnen in einer ausdrücklicheren und mehr ins einzelne gehenden Form das erkannt hätten, was sie von Anfang an gelehrt hatten? Aber wäre selbst das überhaupt möglich gewesen ohne langsame Hinführung, tiefergehende Erläuterungen, allmähliches Vertrautwerden mit anderen und Hineinwachsen in andere Denkkategorien? Und eine weitere Frage: Konnten die Apostel, den unmöglichen Fall einmal gesetzt, diese Wahrheiten nur erkennen auf rein logischem Weg und mußten sie das sogar auf diesem Weg? Und schließlich: Wie wird man der Fülle der apostolischen Zeit, die ihren schulmäßigen Ausdruck in dem „Theologumenon“ vom Abschluß der Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels gefunden hat, am besten gerecht?

Wir kommen, denke ich, wieder einen Schritt weiter, es ist vorläufig der letzte Schritt, auf den Sie sicher schon lange gewartet haben, weil er erst, so sollte man meinen, das eigentliche Thema aufgreift, wenn wir uns die

5. Frage stellen: *Was ist eigentlich Tradition?*

Wenn man vom Traditionsbeweis der Dogmatik ausgeht, so wie er heute zu den einzelnen Thesen durchweg gebracht wird, wenigstens in den meisten Lehrbüchern, so könnte man zu der Auffassung kommen, Tradition in der Kirche oder Tradition der Kirche sei die Lehre der Väter der ersten Jahrhunderte, eine selbständige Beweisart neben dem Beweis aus der Heiligen Schrift: *probatur ex traditione*. Bei diesem Standpunkt stehen auch heute noch mit vielen Lehrern der Dogmatik nicht wenige Historiker unter den Theologen. Und sie kommen, von der gleichen methodischen Grundlage ausgehend, zu manchmal ganz verschiedenen Ergebnissen, wenn es darum geht, mit geschichtlichen Mitteln soweit wie möglich den Anschluß zu gewinnen an die Hochzeit der kirchlichen Überlieferung (Altaner-Faller).

Gewiß wird man es keinem Theologen verwehren können, dogmatisch gesicherte Erkenntnisse bei seinen rein geschichtlichen Untersuchungen als Findungsprinzipien zu verwerten. Aber allzuleicht verfärbt sich dabei die Brille. Eine so aufgefaßte Tradition mußte sich schließlich einmal als ganze schriftlich festlegen lassen. Es müßte der Augenblick kommen, in dem das endgültig geschehen wäre, nämlich dann, wenn das überlieferte Vätergut nach allen Seiten hin gut ediert und gründlich durchforscht wäre. Das könnte ruhig noch einige Jahrhunderte dauern, einmal würde es aber ein Ende nehmen.

Unter Tradition darf man aber wohl nicht nur geschriebene Überlieferung verstehen, also mündliche Überlieferung, die einen schriftlichen Niederschlag gefunden hat, denn anders ist die mündliche Überlieferung der Apostel doch wohl nicht mehr zu fassen.

Was ist Tradition? Sagen wir es einmal mit einem Philosophen, der in vieler Beziehung am Anfang unserer heutigen Auseinandersetzungen steht, in der folgenden Weise: „Tradition ist eine ursprüngliche Quelle für das Glaubensleben und das Glaubensbewußtsein, die nicht erschöpft, nicht unterdrückt, nicht ersetzt werden kann. Sie läßt sich niemals ganz auf logischem Wege erfassen. Sie verleibt sich in gewisser Weise ein Leben, das Gedanken, Gefühle, Strebungen und Taten umgreift. Sie ist ein Schatz, aus dem man immer wieder schöpfen kann, ohne ihn jemals zu erschöpfen. Sie unterstellt eine Gemeinschaft von Seelen, die von einem gemeinsamen Glaubensideal getragen sind und so zu einem einheitlichen Denken, Fühlen und Wollen kommen. Fortschritt aus einer so gefaßten Tradition ergäbe sich dann aus dem Übergang von einer gelebten Tradition zu einer teilweise ausdrücklich gekannten und formulierten Tradition. Teilweise erkannt und teilweise formuliert, weil sie sich eigentlich nie ganz in geprägte Erkenntnisformeln ausmünzen ließe. Tradition in diesem Sinne wäre ein Einheits-, Kontinuitäts- und Fruchtbarkeitsprinzip ganz eigener Ordnung. Sie steht am Anfang und nimmt alles vorweg, und sie steht am Ende, weil alles, was im Ablauf der Zeit aus ihr herausgeholt wird, schon von Anfang an in ihr drin war und weil sie über jeder reflexen Analyse steht.“

Das wären, wenn sie genau umgrenzt und scharf formuliert würden, Grundsätze, die für die Tradition im allgemeinen, nicht notwendig nur für unsere spezifisch theologische Tradition Geltung haben könnten. Wie ist es mit einer Anwendung dieser Grundsätze auf das, was wir als katholische Theologen Tradition nennen können? Und welche Sicherungen müßten eingebaut werden, um eine solche Tradition für den Theologen tragbar und fruchtbar zu machen?

Zunächst dürfte man Tradition nicht als ein System von Sätzen, auch nicht von Dogmen, geprägten, authentischen Glaubensformeln betrachten. Sie ist eine Wirklichkeit, und zwar die größte der Wirklichkeiten in der Kirche. Sie ist im Grunde der Gottmensch Jesus Christus selbst. Sie ist Er, den der Vater uns gesandt hat. Sie ist eine Lehre, wir wollen das gewiß nicht unterschlagen, aber sie ist vor allem eine Person, Gott und Mensch, in der Einheit der Person des göttlichen Wortes. Christus ist nicht nur der Meister, der lehrt, er ist selbst Gegenstand des Glaubens. In IHM ist uns alles gegeben. Nicht nur in einigen Anfangsgründen oder formulierten Katechismuswahrheiten, auch nicht etwa nur keimhaft, sondern in sich abgeschlossen, allseitig vollendet, in der Fülle des Heils. Er setzt die Erlösungstat, in ihm schenkt sich uns Gott. Er ist die Fülle der Gaben Gottes, die einzige Quelle unseres Heils. Er ist das ganze Dogma, er ist die ganze Tradition, die von Anfang an da war und zu der nichts hinzugefügt wird. Seine Reichtümer werden allmählich erschlossen auf einem Wege, dem die Logik nicht fremd ist und nicht fremd sein kann, aber manchmal eher die Logik der Entdeckung (*inventio*), der Findung, die nach der Art lebendigen Wachstums vorgeht. Leben und Logik in diesem Sinn und im Leben der Kirche Christi stehen nicht im Gegensatz zueinander. Das Leben hat seine eigene Logik, seine eigene Gesetzmäßigkeit.

Aus IHM, aus Christus, der die Tradition ist, haben die ersten Christen gelebt, allen voran die Apostel. Sie sind die auserwählten Zeugen, Augen- und Ohrenzeugen des Lebens, des Todes, der Auferstehung, der Lehren des Herrn. Sie haben aus ihm mit einer solchen Intensität und einem solchen Schwung gelebt, die ihre Zeit wirklich zur Fülle der apostolischen Zeit gemacht hat, mit einer umfassenden Schau des Heilsgeheimnisses Gottes in Jesus Christus. Sie haben aus ihm gelebt, mit einem Wissen, einer persönlichen Sicherheit und Irrtumslosigkeit auftretenden Schwierigkeiten gegenüber, die ihren einzelnen Nachfolgern in dem Sinn nicht mehr geschenkt war. Sie haben aus der Fülle Christi gelebt, auch wenn sie sich manche einzelne Wahrheiten oder sogar sehr viele nicht genau formuliert hatten. Sie haben beispielsweise aus den Sakramenten gelebt, bevor die Zeichenhaftigkeit, die Wirksamkeit, die Siebenzahl der Sakramente genau festgelegt waren. Sie haben aus der Gnade gelebt, bevor das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit Gottes und der Tätigkeit des Menschen einigermaßen widerspruchlos in Formeln eingefangen war. Sie haben eine tiefe Verehrung zur Mutter des Herrn im Herzen getragen, bevor der marianische Dogmenkreis im einzelnen klargelegt war.

Damit ist auch schon gesagt, daß mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auch schon Lehren, Dogmen gegeben waren, die den Namen Tradition verdienen. Für Paulus z. B. ist es unzweifelhaft Lehre, daß Gesetz und Beschneidung nicht mehr gelten und daß das Kreuz und die

Auferstehung des Herrn allein zum Leben führen. Es war für ihn auch selbstverständlich, daß er sein Evangelium, sagen wir einmal: seine Lehre, verglich mit dem Evangelium und der Lehre der Urapostel (Gal 2, 2). Es waren auch schon für die Lehre Grenzen abgesteckt und einige Aspekte klar herausgestellt, es gab schon eine Unterlage an geprägter Wahrheit, die es zu bewahren galt (1 Tim 6, 20 und schon 2 Thess 2, 15). Es waren schon eine ganze Reihe Gedankenverbindungen vorgegeben, nach denen sich die Entwicklung vollziehen sollte. Selbstverständlich auch wiederum, daß dieses Wissen, wie alles Wissen der späteren Entwicklung letzten Endes dem besinnlichen und lebensträchtigen Umgang mit Gott in Jesus Christus dienen sollte, der Verwirklichung der Gemeinschaft mit Christus in der Liebe. Die Lehre des Herrn ist Geist und Leben.

Spätere Zeiten haben viele Elemente der ganzen Wahrheit besser intellektuell gefaßt, pro suo quisque modulo, und manchmal auch intensiver gelebt. Dafür sind andere mehr oder weniger im Schatten geblieben. Die folgende Periode sah sich dadurch vor eine Antinomie gestellt, und es bedurfte nicht selten gewaltiger Anstrengung, um die ganze Formel ans helle Licht zu stellen. Diese Arbeit stand und steht unter der Leitung des Geistes Christi.

Tradition wäre so gefaßt Leben, und Leben heißt Bewahrung und Fortschritt. Tradition bewahrt die Heilslehre nicht wie einen leblosen Gegenstand, sie stellt sie jedem Jahrhundert vor, daß es aus ihr lebe. Die Welt, die sich ändert und die Menschen, die sich ändern, stellen die Kirche ständig vor neue Probleme. Sie zwingen die Kirche, ihre Überlieferung von neuem zu durchdenken, um in ihr eine Antwort auf diese Fragen zu finden. Die Kirche sieht sich genötigt, ihre Tradition zu befragen im Hinblick auf die Gegenwart. So können Begegnung mit fremden Bräuchen, Berührung und Durchdringung mit fremden Kulturen, Beeinflussung durch neue philosophische Systeme, die Kirche veranlassen, über sich selbst nachzudenken und sich immer klarer zu äußern. Tradition ist eben mehr lebendige Kontinuität als tote und zu Lava erstarrte Bewahrung. Durch eigenes Nachdenken, durch Fragestellungen der neutralen oder feindlichen Welt, durch Lebensbewegungen im großen Organismus der Kirche, kommt es unter der Leitung des Geistes Gottes zu tieferen Erkenntnissen *per connaturalitatem*. Es entsteht eine ständige, nicht abreißende Bewegung zu einer umfassenden Synthese hin, die sich erst dem in der Gottesschau endlich entschleierte Blick erschließen wird und die sich bis dahin durch die Jahrhunderte und die Jahrtausende hindurch fortsetzen wird.

Die Kirche antwortet auf die Fragen der Menschen, sie schenkt Lehre, daß man davon lebe, sie läßt sie Frucht bringen, indem sie sie erklärt

und für die gläubige Einsicht des Menschen irgendwie erkennbar faßt. Auf der Ebene des *explicitum* ist notwendig mehr enthalten in dem, was sie uns heute bietet, als in dem, was sie vor tausend oder zweitausend Jahren ihren Gläubigen vorstellte. Es sind Lehren, die zu glauben sind und die in menschlichem Gewand zum mindesten eine Annäherung an die volle, einmal in der Schau völlig zu entschleiernde Wahrheit bieten. Alles aber geschieht, damit die wesentlichen Behauptungen und die ganze Wirklichkeit der Heilsordnung bewahrt werden und im Leben der Christen Frucht bringen.

Wer sagt uns aber zuletzt, wo der Geist Christi ist und wo der Geist der Verneinung? Wer zeigt, wie Irrtum und Wahrheit eindeutig zu scheiden sind? Wer bietet die echten und fruchtreichen Heilmittel für eine bestimmte Zeit? Wer bezeugt die apostolische Tradition? Wer ist der berufene Zeuge Christi? Die Kirche in ihrem Lehramt. Wir können es mit gutem Recht das verwirklichte Selbstbewußtsein der Kirche nennen, das Selbstbewußtsein der Kirche *in actu*. Man kann so in einem guten Sinn sagen, daß das Lehramt die Tradition ist. Nicht als ob es über die Tradition zu befinden und sie zu beherrschen hätte, über sie einfach nach Gutdünken verfügen, etwas beifügen oder abstreichen könnte. Das Lehramt bezeugt den Glauben der Kirche. Es stellt auch selbst die Tradition dar, aber immer nur stellvertretend für den, der hinter allen Kundgebungen des Lehramtes steht, der in sich alle lebensspendende Wahrheit vereint und sie seiner Kirche schenkt. Dabei bezieht sich die Kirche nicht nur auf Christus wie auf einen Gegenstand der Erkenntnis, der ihr irgendwie gegenübersteht und von dem ihr irgendwelche Texte berichten. Sie bezieht sich vor allem auf ihn, der selbst durch seinen Geist in ihr lebt, sie durchwaltet und durchherrscht und sie mit aller Wahrheit erfüllt.

Man braucht, wenn man dieser Theorie, die nicht mehr sein will als eben eine einigermaßen durchdachte Theorie, irgendwie sympathisch gegenüberstehen sollte, keine Willkür zu befürchten und keinen verkappten Fideismus. Wenn man die Tradition auch nicht einfachhin gleichsetzt mit den Denkmälern der Tradition, vor allem der Schrift und der ältesten Überlieferung, so soll damit selbstverständlich nicht gesagt sein, daß diese Denkmäler wertlos seien und wertlos auch die Arbeit an ihnen sei. Sie sind im Gegenteil von grundlegender Bedeutung und die Arbeit an ihnen ist wertvollste theologische Arbeit. Die Kirche hat ein unbedingtes Lebensinteresse daran, nachzuweisen, daß sie ihrer Überlieferung und damit im Grunde sich selbst treugeblieben ist. Die Definitionen, als Ausdruck der Offenbarung Gottes in Christus, als verhältnisähnliche, analoge Wahrheitsaussagen, unterstellen eingehende, tiefdringende, menschliche,

theologische Arbeit. Sie kommen an ihr nicht vorbei. Die Kirche will auch ihren Kindern Rechenschaft ablegen über ihren Glauben. Sie wendet sich in ihren Glaubensforderungen nicht bloß an den Glauben und noch viel weniger nur an das religiöse Empfinden ihrer Kinder, sondern auch an ihren Verstand. Sie will Wahrheit künden, die mitteilbar ist, sie will nicht bloß religiöse Empfindungen wecken. Dabei bedarf sie des Dienstes ihrer Lehrer, die in der Kirche leben, und zwar als Christen leben und unter Führung ihres Lehramtes.

Das bedeutet natürlich, daß ihre Lehrer sich gewisse Kriterien und Werturteile zu eigen machen müssen, deren der oft unbeteiligtere Profanhistoriker, den Gegenständen seiner Forschung entsprechend, nicht bedarf. Das bringt aber auch für die katholischen Historiker das Recht mit sich, gegebenenfalls einfach festzustellen, daß schriftliche Quellen mit eindeutigen Zeugnissen für ein bestimmtes Dogma nicht vorhanden sind, auch nicht in den ersten Jahrhunderten, auch nicht in der Schrift, ohne daß der Inhalt der Tradition mit der ihr zugrundeliegenden Fragestellung und der darauf erfolgten Antwort durch die neue Formel in diesem Fall negativ beurteilt werden dürfte. Es wird in manchen Fällen nicht notwendig und auch nicht einmal möglich sein, die neue Formel oder auch nur etwas ihr Gleichwertiges im christlichen Altertum nachzuweisen. Der Historiker wird sich manchmal zufrieden geben müssen, wenn er nachweist, daß die neue Formel niemals ausdrücklich gelehnt worden ist und auch nicht gelehnt werden konnte, weil man sich das Problem gar nicht gestellt hat, oder daß die neue Formel zwar gelehnt worden ist, aber weil man sich das Problem falsch stellte, oder daß sie in der ältesten Zeit in einer gewissen, wenn auch noch weniger deutlichen Weise vorgebildet ist und daß die Gesamtheit der Kirche ihr erst allmählich eine immer festere Zustimmung gegeben hat.

Daß hier auf seiten der Historiker und auf seiten mancher Dogmatiker und Männer der Kirche manche Gefahrenquellen liegen, soll nicht bestritten werden. Daß die Gefahren manchmal zur Wirklichkeit werden, das zeigt die Geschichte der Kirche und ihrer Lehren. Es hat immer Historiker gegeben, die ihre Forschungsergebnisse zur Tradition zu machen geneigt waren. Ein Historiker soll dazu nicht vergessen, daß der Einbruch geschichtlichen Denkens in die Theologie seine großen Gefahren hat. Wo nur nach dem Werden gesehen und auf das Sein vergessen wird, triumphiert der Relativismus, der schließlich das Geschichtliche selbst auflöst und in der Sinnlosigkeit endet. Man kann diese Tatsache an der einen oder anderen modernistischen Äußerung gut illustrieren. Es hat aber auch immer Dogmatiker und Männer der Kirche gegeben, die ihre persönlichen Ansichten oder Schulüberlieferungen mit der Tradition der Kirche in eins zu setzen suchten.

Eine letzte Frage, die mit den schon behandelten Fragen in einigem Zusammenhang steht, aber keinesfalls als notwendig zu ziehende Schlußfolgerung betrachtet werden will:

6. *Ist es für den Theologen ein erstrebenswertes Ziel, durch ernste, theologische Arbeit neuen Definitionen vorzuarbeiten?*

Die zumeist angenommene Ansicht der Theologen läßt sich so zusammenfassen: Es war nie Absicht der Kirche und ihrer Konzilien, die katholische Lehre in sich, solange sie im ruhigen Besitz der Kirche war, zu definieren. Das zeigt sich schon darin, daß die Kirche bei ihren Definitionen eigentlich niemals systematisch zu Werk ging. Sie sucht nicht danach, welche Wahrheit wegen ihres logischen Zusammenhangs mit bereits definierten Wahrheiten jetzt an der Reihe ist.

Ausnahmen von dieser Regel bilden in gewisser Weise die beiden marianischen Dogmen von der Erbsündenfreiheit und der Himmelaufnahme der Mutter des Herrn. Daß sie gegeben wurden, zeigt schon, daß eine Definition ohne augenscheinliche Notwendigkeit möglich ist und genau so unfehlbar ist, wie jede andere, augenscheinlich notwendige Definition. Es hat, wie die Geschichte der jüngsten Vergangenheit noch gezeigt hat, keinen Sinn, um die Opportunität einer Dogmatisierung zu streiten. Die Opportunitätsfrage ist mit der erfolgten Definition erledigt. Es wäre eine merkwürdige Theologie, die dem Lehramt nach einer erfolgten Definition Vorhaltungen machen zu müssen glaubte. Auf der anderen Seite wird man den rhetorischen Träumereien mancher Theologen, mit denen sie die augenscheinliche Notwendigkeit z. B. dieser beiden Dogmen darzutun sich bemühten, mit einiger sehr berechtigten Skepsis gegenüberstehen.

Man wird heute vielleicht die Ansicht, Definitionen sollten nur erfolgen in Auseinandersetzung mit einem aktuellen Irrtum und in genauer Abgrenzung gegen diesen Irrtum, nicht vorbehaltlos unterschreiben wollen. Das Tridentinum hat nicht, wie man es heute manchmal liest, einseitig so gehandelt. Sollte man nicht auch eine immer tiefere Erfassung des Heilszusammenhangs als Ziel einer Definition setzen können? Selbstverständlich sollen die aktuellen Bedürfnisse in Auseinandersetzung mit aktuellen Zeitirrtümern, die für das Leben der Kirche bedrohlich werden können, nicht an die zweite Stelle gerückt werden. Sie behalten den ihnen zukommenden ersten Platz.

Die tiefere Erfassung des Heilszusammenhangs unterstellte natürlich ehrliche, nüchterne, an den Texten und der Lehre der Kirche orientierte Arbeit. Heißsporne hätten hier nichts zu suchen. Und man sollte sie sehr deutlich in ihre Grenzen zurückweisen. Es scheint aber, daß Theologen zu

beglückwünschen sind, die selbstlos, unparteiisch, rein im Dienste der Sache, eine solche Arbeit leisten.

Eine andere Frage ist aber, ob man eine Betriebsamkeit befürworten soll, die enge Verwandtschaft mit einem weltlichen, staatlichen oder privaten Propagandaunternehmen hat. Man sollte sich nicht Praktiken verschreiben, die nicht von Sachkenntnis getrübt sind. Man sollte sich, so wage ich zu meinen, auch nicht so sehr auf das gute katholische Volk und den *sensus fidelium* in diesem Sinne berufen. Wir haben schon Arbeit genug daran, die Männer der seelsorglichen Praxis können das bestätigen, unserem doch zu einem leider sehr großen Teil religiös ungebildeten Volk den Sinn der neuen Dogmen überhaupt erst einmal zu erklären. Sapere, sed sapere ad sobrietatem.

KLEINERE BEITRÄGE

Hundert Jahre neutestamentliche Exegese in Mainz

Das Jahr 1964 war für die neutestamentliche Exegese in Mainz in doppelter Hinsicht ein Gedenkjahr. Am Sonntag, dem 7. Juni, jährte sich zum hundertsten Male der Tag, da in den Mauern der Stadt Mainz der spätere Professor der Theologie am Priesterseminar zu Mainz Jakob Schäfer das Licht der Welt erblickte. Im Geburtsjahr Schäfers aber, und zwar am 13. Oktober 1864, wurde sein Lehrer und Vorgänger auf dem Lehrstuhl, Ludwig Josef Hundhausen, zum Professor der neutestamentlichen Exegese an der Mainzer Bischöflichen Hochschule ernannt. Diese biblische Disziplin kann sich also der nicht allzu häufigen Tatsache rühmen, daß sie in den letzten hundert Jahren von nur drei Fachgelehrten vertreten wurde. Der letzte von diesen sieht darin Grund genug, an dieser Stelle seiner beiden Vorgänger zu gedenken, deren Wirken schon zu ihren Lebzeiten weit über den Bereich ihrer Hörsäle und selbst ihres Heimatbistums hinausreichte und deren Schrifttum bis zum heutigen Tag weiterwirkt. Er erfüllt damit nicht nur eine Pflicht der Pietät gegen seine beiden Vorgänger auf dem exegetischen Lehrstuhl, sondern sucht in etwa nachzuholen, was in den turbulenten ersten Märztagen des Jahres 1933, als Jakob Schäfer seine Augen für immer schloß, aus zeitbedingten Gründen nicht geschehen konnte. In dem Jubel über den Wahlsieg des Nationalsozialismus Anfang März 1933 hatte man kein Ohr für die Trauer um einen katholischen Priester und stillen Gelehrten. Nur der Trierer Pastor Bonus, die heutige Trierer Theologische Zeitschrift, konnte es damals wagen, zum Gedenken des überraschend Heimgegangenen die gekürzte Arbeit eines seiner Schüler zu veröffentlichen, die im neutestamentlichen Seminar entstanden war¹. Da aber Jakob Schäfers lehrende und

¹ A. Bang-Kaup, Bartholomäus Holzhausers Erklärung der Apokalypse; in: Pastor Bonus 44 (1933) 271—78.

schriftstellerische Tätigkeit ganz auf dem aufbaut, was in der Schule seines Lehrers und Vorgängers grundgelegt wurde, möge dieser zunächst in unser Blickfeld treten.

1. Ludwig Josef Hundhausen

Jakob Schäfer selbst verdanken wir die einzige bisher über Hundhausen erschienene Lebensskizze, die er bald nach dessen Tod im Jahre 1900 in der von den Mainzer Professoren herausgegebenen Zeitschrift „Der Katholik“ veröffentlichte. Wie sein Biograph stammte auch Hundhausen aus Rheinhessen. Am 29. August 1835 war er in Gau-Algesheim am Rhein geboren worden, siedelte aber schon in jungen Jahren nach dem Tod seines Vaters mit Mutter und Geschwistern nach Worms, der Heimat seiner Mutter, über. Nach Vollendung seiner humanistischen Studien zog er im Wintersemester 1852/53 als kaum Siebzehnjähriger zur Universität Tübingen, um dort, einem Wunsch seiner Mutter entsprechend, Medizin zu studieren. Die beiden nächsten Semester seines Medizinstudiums verbrachte er an der hessischen Landesuniversität Gießen. Doch scheint sein Entschluß, kein Mediziner zu werden, sondern sich dem Studium der Theologie zu widmen, schon von vornherein festgestanden zu haben. Denn sowohl in Tübingen wie auch in Gießen belegte er neben den medizinischen auch noch philosophische Vorlesungen. Vielleicht war bereits mit dem Ende des Wintersemesters 1853/54 die Entscheidung gefallen; vielleicht brachte aber auch erst der Aufenthalt im Kreise der Familie zu Worms im Sommer 1854 mit der Zustimmung der Mutter den letzten Entscheid. Jedenfalls trat er mit dem Beginn des Wintersemesters im Herbst 1854 in das Bischöfliche Priesterseminar zu Mainz ein, um hier vier Jahre hindurch — die damals übliche Zeit — dem Studium der Philosophie und Theologie zu obliegen. Hier zählten die Koryphäen des „Mainzer Kreises“, Moufang und Heinrich, aber auch Riffel, zu seinen Lehrern und der spätere Kirchenhistoriker und Mainzer Bischof Brück zu seinen Mitschülern. Von dem damaligen Vertreter der neutestamentlichen Exegese, Johann Josef Hirschel, aber wird wohl kaum ein allzu nachhaltiger Einfluß auf Hundhausen ausgegangen sein. Dafür war Hirschel in erster Linie Kirchenrechtler und mehr nebenbei Bibliker. Darum ist es auch verständlich, daß Hundhausen nach seiner am 11. September 1858 erfolgten Priesterweihe nicht daran dachte, sein neutestamentliches, überhaupt sein theologisches Wissen etwa durch weitere Hochschulstudien zu vertiefen, sondern daß er zunächst als Kaplan von Bingen in die Seelsorge ging. Aber schon nach zwei Jahren, im Jahre 1860, wurde er wegen seiner geistigen und pädagogischen Fähigkeiten als Religionslehrer an das Gymnasium zu Mainz berufen.

Gerade die Tatsache, daß zu dieser Zeit der neutestamentliche Lehrstuhl am Mainzer Priesterseminar nur zweitrangig besetzt war, wird dazu beigetragen haben, daß Bischof Ketteler sich entschloß, ihn am 13. Oktober 1864, also im Geburtsjahr Jakob Schäfers, an Ludwig Hundhausen zu übertragen, obwohl dieser seine im Priesterseminar erworbenen exegetischen Kenntnisse inzwischen nicht etwa durch ein weiteres Universitätsstudium ergänzt hatte. Ob ihm dazu auf seiner Binger Kaplanstelle und dann bei seiner gymnasialen Lehrtätigkeit

viel Zeit blieb, wird mehr als fraglich sein. Daß die gleichwohl auf ihn gesetzten Erwartungen nicht getäuscht wurden, lehrte die Folge.

Die ersten Jahre seiner Professur benötigte Hundhausen zur gründlichen Ausarbeitung seiner Vorlesungen. Aber schon im Jahre 1869 tauchte in ihm der Plan einer größeren exegetischen Arbeit auf, nachdem er ein Jahr zuvor eine kleinere, sein Verwurzelte sein mit Worms dokumentierende Schrift „Das Luthermonument zu Worms im Lichte der Wahrheit“ veröffentlicht hatte, die 1883 zum vierten Male aufgelegt wurde unter dem neuen Titel „Kirche oder Protestantismus?“. Als Festschrift zur Erinnerung an das 25jährige Papstjubiläum Pius' IX. (1871) sollte ein Kommentar zu den beiden Petrusbriefen erscheinen. Mit etwas Verspätung, bedingt durch „anderweitige Arbeiten“, erschien 1873 der erste Band (1 Petr) und fünf Jahre später der zweite (2 Petr) unter dem Titel „Die beiden Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus“ als „Wissenschaftliche und praktische Auslegung . . . im Geiste der Kirche und im Hinblick auf den Geist der Zeit“. Hier wollte er sich nach dem Vorwort nicht begnügen, „den Literalsinn der einzelnen Stellen nach den Gesetzen einer wissenschaftlichen Exegese . . . zu erforschen“, sondern auch „den reichen dogmatischen und den noch reicheren moralischen, ascetischen und paränetischen Gehalt“ herauszustellen. Auch den textkritischen Untersuchungen widmete er die gebührende Aufmerksamkeit. Sein Fachkollege, der spätere Bischof Alois Schäfer, rühmt an diesem großen, fast 1000 Seiten umfassenden Kommentarwerk „exegetische Gewandtheit, kritische Schärfe, grammatische Tüchtigkeit“ usw. Selbst der Exeget unserer Zeit kann trotz der stark veränderten Problemstellung dieses bedeutendsten Werkes von Hundhausen nicht entraten.

Der Kulturkampf hatte eine etwa 10jährige Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit im Gefolge, die er erst 1887 wiederaufnehmen konnte, als im Juli dieses Jahres das Mainzer Priesterseminar auch gesetzlich wiederhergestellt worden war. Einer in diesen Jahren an ihn ergangenen Berufung nach Prag, sicherlich eine Auswirkung des durch die Kommentare zu den Petrusbriefen begründeten Rufes als eines bedeutenden Gelehrten, leistete er keine Folge. Aber auch in der Zeit der erzwungenen 10jährigen Muße blieb er nicht müßig. Seine Mitarbeit am „Katholik“ beschränkte sich nicht nur auf Rezensionen, namentlich textkritischer Schriften und kritischer Ausgaben der Heiligen Schrift. Er lieferte für die Zeitschrift auch selbst eine Reihe von Aufsätzen. Auch an der Neubearbeitung des „Kirchenlexikons“, dessen erster Band 1882 erschien, war er als Autor von biblischen, biographischen und selbst historischen Artikeln beteiligt. Die Kulturkampfzeit bot ihm auch Anlaß genug, in Presseartikeln zu den Tagesfragen Stellung zu nehmen.

Der Wiederbeginn der Vorlesungen im Jahre 1887 gab ihm Gelegenheit, nicht nur die Kenntnisse seines eigentlichen Faches seinen Hörern zu vermitteln, sondern auch seine Vielseitigkeit unter Beweis zu stellen. Hatte er schon früher neben der neutestamentlichen Exegese zeitweise auch allgemeine Moral doziert, so hielt er nunmehr nebenbei auch Repetitorien in der Dogmatik, um 1891 nach dem Tod Heinrichs zu seiner exegetischen auch noch die Dog-

matikprofessur zu übernehmen. Zu seiner Entlastung wurde ihm jedoch am Ende des Wintersemesters 1891 Jakob Schäfer als Assistent beigegeben, der sieben Jahre später auch endgültig die neutestamentliche Professur übernahm, so daß Hundhausen bis zu seinem Tod am 7. Januar 1900 nur noch die Last der dogmatischen Professur zu tragen hatte. Sein Grab fand er auf dem Mainzer Zentralfriedhof (Feld 7) neben der Aureus-Kapelle.

2. Jakob Schäfer

Die Schule Ludwig Hundhausens gab auch seinem Nachfolger auf dem neutestamentlichen Lehrstuhl, Jakob Schäfer, ganz und gar das Gepräge: grundsätzlich wissenschaftlich orientiert, aber, den besonderen Aufgaben des Priesterseminars als der Ausbildungsstätte künftiger Seelorger entsprechend, im wesentlichen praktisch ausgerichtet.

Der am 7. Juni 1864^{*} als Sohn eines Küfermeisters Geborene empfing seinen Unterricht in den Elementarfächern bei den Schulbrüdern in der St.-Marien-Schule. Im Herbst des Jahres 1873 siedelte er an das Gymnasium seiner Heimatstadt über, um neun Jahre hindurch die Humaniora zu pflegen. Er gehörte zu den Besten seiner Klasse und erschien auch in der Liste derer, denen bei der alljährlichen Preisverteilung ein Preis zuerkannt wurde. Nach Erlangung der Hochschulreife durch ein sehr gutes Abgangszeugnis ließ er sich zu Beginn des Wintersemesters 1882 an der hessischen Landesuniversität Gießen als studiosus philologiae classicae immatrikulieren. Außer der klassischen Philologie studierte er aber auch Geschichte, Germanistik, Pädagogik und besonders spekulative Philosophie. Eine von der Philosophischen Fakultät am 1. Juli 1885 gestellte Preisaufgabe aus dem Gebiet der spekulativen Philosophie fand in dem jungen Mainzer Studenten ihren fleißigen Bearbeiter und Preisträger. Auf Grund dieser ersten wissenschaftlichen Leistung, die in der 1887 zu Mainz erfolgten Veröffentlichung den Titel trägt: „Des Nicolaus von Kues Lehre vom Kosmos“, wurde Schäfer am 21. November dieses Jahres zum Doktor der Philosophie magna cum laude promoviert. Sein noch erhaltenes Doktordiplom trägt die Unterschrift des berühmten Physikprofessors W. C. Röntgen als des derzeitigen Dekans.

Damit waren Schäfers wissenschaftliche Studien jedoch keineswegs abgeschlossen. Inzwischen war nämlich in ihm der Entschluß gereift, auch noch Theologie zu studieren. Ein von ihm aufbewahrter Zettel zur Erinnerung an die heilige Mission, die Anfang Dezember 1886 im Dom zu Mainz abgehalten worden war, trägt die von seiner Hand stammende Notiz: „In der Schlußpredigt mit einem Mal ganz klar über meinen Beruf zum heiligen Priesterstand.“ Als das lt. Akteneintrag am 2. November 1875 von den staatlichen Behörden als Auswirkung des Kulturkampfes geschlossene Mainzer Priesterseminar am 26. Oktober 1887 wiederum seine Pforten öffnen konnte, war

^{*} In seinem Reifezeugnis steht fälschlich der 5. Juni. Der 7. Juni ist u. a. auch durch eine noch vorhandene Geburtsurkunde bezeugt.

Jakob Schäfer unter den ersten Alumnus, die dort eintraten, genau eine Stunde nach dem Begräbnis seines Vaters, wie er selbst vermerkt. In die Zeit seiner theologischen Studien fallen auch einige von ihm selbst aufgezeichnete Musterrungen zum Militärdienst, von dem er jedoch „wegen eines Mindermaßes von 7 cm“ bzw. als „zeitlich untauglich“ zurückgestellt wurde. Nachdem er schon 1888 in rascher Folge die verschiedenen Weihen bis zum Diakonat empfangen hatte, wurde er bereits am 11. August 1889 zusammen mit sechs anderen im Mainzer Dom zum Priester geweiht. Man hatte ihm also sein Gießener Studium auf die Ausbildung im Priesterseminar angerechnet. Bei der vier Tage später im Dom (Schäfers Pfarrkirche) stattfindenden Primizfeier hielt ihm Prof. Dr. Brück, sein späterer Kollege und Bischof, die Festpredigt.

Seine Verwendung in der Seelsorge — am 1. September 1889 war er zum Kaplan von Heppenheim (Bergstraße) ernannt worden — währte nur kurze Zeit. Bereits am 19. April des folgenden Jahres (Dekret des Hess. Ministeriums vom 6. Mai 1890) zog er als Aspirant des Höheren Lehramtes und Kaplan am Konvikt an die Höhere Bürgerschule von Dieburg. Allerdings wäre er, wie er nach Mainz schrieb, seiner Herzensneigung entsprechend, lieber in der Seelsorge geblieben.

Aber schon ein Jahr später, am 27. April, hielt er als Assistent seinen Einzug in das Mainzer Priesterseminar, das ihm, da auch die Professoren dort zu wohnen hatten, bis Anfang Mai 1914 Heimat sein sollte. Bereits am 25. März 1891 hatte er dort seine Lehrtätigkeit begonnen mit zwei Stunden Literaturgeschichte und einer zweistündigen Erklärung des griechischen Neuen Testaments zur Entlastung des auch die Dogmatik dozierenden Hundhausen, aber auch mit dem Auftrag, den Seminarregens Holzammer in der Leitung des Hauses zu unterstützen. Nachdem er 1897 seine Habilitationsschrift „Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn“ bei Kirchheim in Mainz veröffentlicht hatte, erhielt er am 1. April 1898 sein Dekret als „Professor der Theologie“ am Bischöflichen Seminar. In späteren Jahren kam dazu auch noch der Auftrag, die Vorlesungen in Homiletik und dann auch noch in der Liturgiewissenschaft zu übernehmen — ein gewaltiges Arbeitspensum auch für einen noch jüngeren Professor, der dazu jahrelang auch noch Ökonom des Priesterseminars, Diözesanpräses der Marianischen Sodalitäten, Geistlicher Direktor des Instituts St. Mariae der Englischen Fräulein und viel in Anspruch genommener Beichtvater in Klöstern und in der Seminarkirche selbst war.

Gerade diese starke Einspannung in die praktische Seelsorge, die keinem der damaligen (und auch späteren) Professoren des Mainzer Priesterseminars erspart blieb, will sehr beachtet werden, wenn man ihre Lehrtätigkeit und noch mehr ihr literarisches Schaffen gerecht beurteilen will. Das gilt auch von Jakob Schäfer. Auf einen Aufsatz im „Katholik“ des Jahres 1901 „Die formelle Schönheit der Parabeln des Herrn“ folgte zunächst 1905 aus der Feder Schäfers sein Homilienwerk über „Die Parabeln des Herrn“, das bis 1922 vier Auflagen erlebte. Als Frucht der Vorlesungen, aber auch der Neubearbeitung von Schuster und Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte, 2. Band, erschien 1908

(2. Aufl. 1911) sein „Büchlein“ unter dem Titel „Die Evangelien und die Evangelienkritik, der akademischen Jugend und den Gebildeten aller Stände gewidmet“. Nach einer Reihe von kleineren Schriften, die meist als Sonderdrucke von Zeitschriftenaufsätzen herauskamen („Die Wunder Christi“; „Harnacks neue Schrift ‚Lukas der Arzt‘“; „Jerusalem einst und jetzt“ usw.), erschien 1917–24 in drei Teilen „Der Rosenkranz, ein Pilgergebet“ und in Fortsetzung seiner Parabelhomilien 1918 das Buch „Die Wunder Jesu in Homilien erklärt“, das drei Jahre später die dritte Auflage erlebte. Wie seine Parabelerklärungen, so fanden auch diese Homilien starke Anerkennung, auch von seiten der exegetischen Fachkollegen. Sie sind, so urteilte einer von ihnen, „wie es freilich von dem verdienten Bibelforscher nicht anders erwartet werden konnte, auch eine exegetisch wertvolle Darbietung“ (BZ 1921, 165).

Inzwischen hatte Schäfer sich eine neue, große Aufgabe gestellt, die Übersetzung und ausführliche Erklärung des ganzen Neuen Testaments. Seit 1922 erschienen einzelne Teile separat; 1925 lag das erste Bändchen (Evangelien und Apostelgeschichte) und mit dem Erscheinen des zweiten Bandes 1928 das Gesamtwerk vor. Der Übersetzer hatte es in der Hoffnung geschaffen, „daß mit Hilfe dieser Ausgabe reifende und suchende Seelen durch kundige Hand leicht angeleitet werden können, die Lesung der Heiligen Schrift liebegewinnen und mit deren erhabenem Inhalt sich vertraut zu machen“ (Vorwort zum II. Teil).

Trotz mancher anderer inzwischen erschienenen deutschen Übersetzungen erregte die von Schäfer schon einiges Aufsehen. Besonders P. Pius Parsch von Klosterneuburg erkannte den wissenschaftlichen und vor allem praktischen Wert von Schäfers Übersetzung. Er druckte nicht nur 1933 im Einverständnis mit Übersetzer und dem Steyler Verlag die Apokalypsenübersetzung, um die Bilder von Gebhard Fugel bereichert, nach, sondern übernahm auch die ganze Übersetzung des Neuen Testaments 1934 in seine Gesamtausgabe einer deutschen Bibelübersetzung, da der ursprüngliche Verlag kein Interesse mehr daran zeigte. Dem Vorkämpfer der österreichischen Bibelbewegung ist es auch zu verdanken, daß die Schäfersche Übersetzung weiteste Verbreitung, namentlich in seinem Einflußbereich, fand und bis heute in Österreich die beherrschende geblieben ist. Wie stark sich P. Parsch für sie einsetzte, erhellt aus der Tatsache, daß in Unkenntnis der Sachlage auch in Fachkreisen oft einfach von der „Übersetzung von Pius Parsch“ die Rede war, zumal der Name des verdienten Übersetzers Schäfer nur an kaum auffällender Stelle genannt war. Jedenfalls steht zu erwarten, daß der Name des Mainzer Exegeten noch recht lange mit diesem seinem bedeutendsten Werk verbunden bleiben wird.

Doch damit haben wir der Zeit Schäfers etwas vorgegriffen. Denn schon die Vollendung des Klosterneuburger Nachdrucks seiner Apokalypsenübersetzung erlebte Schäfer nicht mehr. Wenn wir zu den letzten wissenschaftlichen und zugleich auf die Praxis ausgerichteten Veröffentlichungen von Jakob Schäfer zurückkehren, so bleibt noch zu verweisen auf die von ihm vorgenommene dritte Bearbeitung des neutestamentlichen Teils des Handbuchs zur Biblischen Geschichte, das 1928 zum letzten Male erschien, um später einem „Werkbuch der

Bibel“ Platz zu machen. Äußerst charakteristisch für Schäfer und seine Exegese ist, was er im Vorwort zu dieser Neuauflage schreibt: Das „treue Festhalten an der Lehre und an dem Geist der Kirche hinderte mich nicht, nach Kräften zu benützen, was solide Wissenschaft und besonnene Forschung zur besseren Erkenntnis und zum tieferen Verständnis der biblischen Fragen des Neuen Testaments beigebracht haben.“

Ein weiteres wissenschaftliches Werk des fleißigen Gelehrten über die Wunder Jesu lag bei seinem Tod als abgeschlossenes Manuskript vor, konnte aber damals wegen Ungunst der Zeit nicht mehr gedruckt werden. Auch ein anderer Plan, Schäfer zur Mitarbeit an dem dann von seinem Kollegen Edmund Kalt allein herausgegebenen Biblischen Reallexikon (1931, 2. Aufl. 1938) heranzuziehen, ließ sich nicht verwirklichen.

Daß dieses beachtliche, auch ins Ausland ausstrahlende Wirken des Exegeten und Homileten Schäfer — seine Parabel- und Wunderhomilien wurden z. B. ins Flämische, Italienische, sogar ins Rumänische übersetzt — auch kirchlicherseits seine Anerkennung fand, darf nicht wundernehmen. Am 21. März 1916 wurde er von seinem Bischof zum Geistlichen Rat und am 24. Juli 1925 von Pius XI. zum Päpstlichen Hausprälaten ernannt.

Dem so geehrten stillen und unermüdeten Gelehrten nahm der Tod buchstäblich die Feder aus der Hand. Für die im Priesterseminar am Tag des heiligen Thomas übliche Festakademie hatte er den Festvortrag über das Thema: „Die Verdienste des heiligen Thomas um die Erklärung der Heiligen Schrift“ übernommen und bereits ausgearbeitet; nur die letzte Hand war noch anzulegen, als ihn am 5. März 1933, zwei Tage vor dem Fest, nach kurzem Unwohlsein der Tod ereilte. „Mortuus locutus est“ kann man auch hier sagen: sein alttestamentlicher Kollege Edmund Kalt ließ ihm Mund und Zunge, als er das Referat vortrug, in dem zum letzten Male Jakob Schäfer zu seinen Hörern und den geladenen Gästen sprach, ein eindrucksvolles Pro memoria.

Prof. Nikolaus Adler, Mainz

Vorbemerkungen zur Enzyklika „Pacem in terris“ des Papstes Johannes XXIII.

Der 1. Satz der Enzyklika ist literarisch ein Meisterstück. Wie in einer These, gleich dem Leitmotiv einer Symphonie, gibt er schon den Inhalt des Rundschreibens an: „Der Friede auf Erden, den die Menschen insgesamt zu allen Zeiten sehnlichst verlangen, kann — so steht fest — begründet und gefestigt werden nur dann, wenn die Ordnung, welche Gott gesetzt hat, heiliggehalten wird¹.“

In diesem Satz ist zunächst etwas geradezu Metaphysisches ausgesprochen: Die Menschen insgesamt streben nach Frieden. Dieses Streben ist den Menschen wesenseigen, elementar natürlich, ist eine Urbegabung und metaphysische Bestimmung des Menschen. Friede ist nämlich ein höchstes menschliches Gut, ein überaus reicher Quell (*causa uberrima*) (116) für das Humane überhaupt. Der Satz spricht zweitens eine ethische Aufgabe aus: Friede ist zu gründen und zu festigen. Friede ist nicht einfach da, Friede wird nicht von selbst. Friede ist das vernünftig-freie, also sittliche Werk der Menschen.

Schließlich gibt der Satz auch den theologischen Grund für den Frieden an: Gott nämlich hat eine Ordnung gesetzt, die das Konstruktionsprinzip für den Frieden ist. Diese in ihrem Inhalt und in ihrer verpflichtenden Kraft aufzuzeigen, ist Anliegen und Sinn der Enzyklika. Bevor darauf eingegangen wird, sollen einige Vorfragen erörtert werden.

I

In welcher Sprache ist die Enzyklika abgefaßt? Diese Frage zu stellen ist angebracht. Zumeist sind die päpstlichen Enzykliken in lateinischer Sprache geschrieben. Es gibt aber auch Rundschreiben, die in einer anderen Sprache veröffentlicht worden sind, z. B. in Deutsch, wie die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von Pius XI. (1937). Die Enzyklika „Pacem in terris“ — jede Enzyklika wird nach ihren Anfangsworten und nicht nach ihrer Überschrift zitiert — ist wohl in italienischer Sprache entworfen, aber in lateinischer Sprache publiziert. Authentisch ist also der lateinische Text, nicht etwa die italienische Vorlage oder sonst eine Übersetzung. Wenn wir die Enzyklika recht verstehen und würdigen wollen, dann haben wir den lateinischen Text zu befragen. Dabei ist nicht mehr wesentlich, was im italienischen Entwurf zu finden ist. Es steht auch nicht zur Debatte, was der Papst etwa gemeint haben möge oder hat sagen wollen. Einzig maßgebend ist: was in der Enzyklika selbst drin steht.

Aber — so könnte eingewendet werden: Haben wir nicht in der lateinischen Sprache eine zwar ehrwürdige, jedoch antiquierte Kurialsprache? Der lateinische

¹ Die in () angegebenen Zahlen geben den entsprechenden Abschnitt der Enzyklika an. Die Numerierung findet sich in der Übersetzung, die in der Herder-Korrespondenz Jahrgang 17 Heft 10 vom Juli 1963 und in der Herder-Bücherei Band 157 abgedruckt ist. Die hier im Aufsatz gebotenen Übersetzungen sind eigens erarbeitet im gewissenhaften Bemühen, den Wortlaut des Rundschreibens möglichst vollkommen zu verdeutlichen.

Stil der Enzyklika ist einfach und klar, geradezu klassisch. Die Sätze stehen programmartig da. In der Enzyklika herrscht eine imponierende Logik, die gerade im Lateinischen vortrefflich und deutlich zum Ausdruck gebracht werden kann.

Kann man aber Problemstellungen der Gegenwart in einer nichtlebenden Sprache behandeln?

Das Latein ist dem Gegenwartslärm entrückt und bespricht sozusagen in Distanz aktuelle Problematik. Dazu stehen Worte zur Verfügung, deren Begriffsinhalt philosophischem, theologischem, rhetorischem und rechtswissenschaftlichem Bemühen über Jahrhunderte — man kann sagen: über Jahrtausende — artikuliert und geklärt worden ist (z. B. *ordo, natura, ratio, lex, universum, dignitas*).

Diese Worte haben einen eigenartigen Gehalt, der begriffen werden muß, wenn man den tiefen Inhalt der Enzyklika ausschöpfen will. Sie sind in gewissem Sinne ent-aktualisiert, ent-historisiert und bringen Prinzipielles und Strukturelles zum Ausdruck, das *hic et nunc* verschiedenartig konkretisiert und historisch-aktuell abgewandelt werden kann. Sie sind im wahren Sinne konservativ, d. h. sie halten nicht das Gestrige, das überholt ist, fest, sondern bewahren (= con-servieren) das Bleibend-Gültige und das Gültig-Bleibende.

Fangen nun solche Begriffe die Gegenwartsproblematik adäquat ein? Gewiß sind im gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Leben, im Umgang mit technischen Dingen viele neue Begriffe gebildet worden, die auf die reiche Differenziertheit und Kompliziertheit des modernen Lebens hinweisen. Gewiß ist heute vieles problematisch, was sich auch darin zeigt, daß für manches heute Bedeutsame noch keine rechten Worte und Kennzeichnungen gefunden sind.

Aber die Enzyklika handelt von etwas, das zu allen Zeiten und für alle Menschen wesentlich ist. Die reichen Differenziertheiten und Kompliziertheiten des heutigen Lebens haben dafür nur administrative, funktionale und instrumentale Bedeutung. Der Friede — so zeigt der Papst — ist nicht ein Werk der modernen Technik und der geschickten Organisation, sondern ein Werk des Geistes, der sittlichen Vernunft und des ursprünglichen menschlichen Wollens. Und das kann in der lateinischen Sprache ganz vortrefflich gesagt werden.

II

An wen ist das Rundschreiben gerichtet? Wer ist sein Adressat? Zunächst die, welche in jeder Enzyklika angesprochen werden: Die ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten. Papst Johannes erweiterte diese Adresse, indem er anfügt: an den Klerus und an die Christgläubigen des ganzen Erdkreises. Die Erweiterung hat übrigens schon einmal Papst Pius XI. in seiner Erziehungsencyklika (1929) vorgenommen.

Aber Papst Johannes richtet sein Friedensschreiben darüber hinaus unmittelbar an alle Menschen, die guten Willens sind. Dieser Adressat verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, weil er zum Verständnis der Enzyklika schon Wesentliches beiträgt. *Universi homines* heißt, genau übersetzt: die Menschen

insgesamt, die Menschen allesamt, die ganze Menschheit. Wir finden diesen Ausdruck öfters in der Enzyklika. Der Papst will alle Menschen ansprechen. Aber die Menschen allesamt sind mehr als nur die vielen einzelnen Menschen. Zu den Menschen allesamt gehören auch die Gesamtheiten oder die Gemeinschaften, worin Menschen zusammenleben, so vor allem die Staaten. Ja, die Menschen allesamt sind, wenn wir den Terminus genau bedenken, die Menschheit, die da in vielen Einzelmenschen und Gemeinschaften existiert und die zugleich ein großes Ganzes ist, die Menschheitsfamilie, die *cuncta familia hominum* (132, 145, 7), die *universa familia humanae gentis* (116, 145), die *humana familia* (98). An die Menschheitsfamilie ist die Enzyklika adressiert. Wenn wir diese Adresse recht bedenken, finden wir die umfassende Konzeption der Enzyklika nach ihrer vierteiligen Gliederung schon mitenthalten. Es geht einmal um den Frieden im Zusammenleben der einzelnen Menschen, dann um den Frieden in der Gemeinschaft des Staates. Es geht drittens um den Frieden im Verhältnis der Staaten zueinander. Und schließlich geht es um den Frieden in der Gemeinschaft der Völker. Daß diese Gemeinschaft, so fügt der Papst an, endlich gegründet werde, ist heute ein dringliches Erfordernis des allgemeinen Wohles (7).

Damit aber ist die Adresse noch nicht ausreichend besprochen, lautet sie doch: an die Menschen insgesamt in ihrem guten Willen. Die Formel „guten Willens“ erinnert an Lukas 2, 14 und an das Gloria der Messe: und auf Erden Frieden den Menschen guten Willens. Bei Lukas meint *bona voluntas* — *eudoxia* — das gnädige, freie Wohlwollen, das Gott seinem auserwählten Volk zuwendet. Und im Gloria hat „guten Willens“ den Sinn von Einwilligung in die Gnade Gottes, wodurch Frieden wird.

In der Adressatenformel mögen diese Bedeutungen unterschwellig mit-schwingen. Sie meint aber ganz schlicht und einfach den guten Willen. Hier spricht der Papst das an, was ursprünglich im Menschen lebendig ist, nämlich den Willen, der an sich schon deshalb gut ist, weil er in seinem Vollzug elementar Wohlwollen, Gutwollen ist, dem das freie Sich-Entscheiden oder die Freiheit erst folgt. Es ist geradezu die Natur des Willens, zu wollen, gutzuwollen, wohlzuwollen; dieses unatürliche Wollen wirkt sich ganz von selbst auf Mitmenschen aus und führt — wie Thomas von Aquin sagt — zur Freundschaft unter Menschen, eben zum Frieden.

Der Papst richtet sich also nicht zuerst an die Politiker, an die Diplomaten, an die gesellschaftlichen Manager und Verwaltungsleute, um ihnen fachwissenschaftliche Unterweisungen zu erteilen, sondern er spricht den guten Willen aller Menschen an, der nichts anderes ist als deren ureigene Begabung und Kraft zum Frieden.

III

Wie lautet die Überschrift? *De Pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda*. Es geht also um den Frieden, genauer um den zu erstellenden Frieden, ganz genau: um den zu erstellenden Frieden unter den Völkern, noch treffender: um den Frieden aller Völker. Friede ist demnach Zustand, Verfassung der Völker. Friede ist nicht etwas, das zwischen

ihnen liegt oder zu den Völkern erst hinzukommt. Friede ist nicht in erster Linie eine organisatorische Konstruktion, sondern eine Befindlichkeit, in der die Völker erst eigentlich bei sich sind, zu sich gekommen sind; im Frieden werden sie das, was sie an sich zu sein haben. Sagen wir es negativ: ohne Frieden sind sie aufrührerische, uneinige, sich bekämpfende Menschenhaufen, einander Feind. Im Frieden dagegen kommen Menschen zusammen, werden mit-menschlich. Friede ist die realisierte Qualität der Mit-Menschlichkeit.

Die Überschrift ist damit nicht zu Ende. Sie enthält noch mehr: vom zu erstellenden Frieden in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Hier sind die Bauelemente für den Frieden angegeben, die Mittel, durch welche Frieden erstellt wird, die Faktoren, die Gründe, aus denen Frieden kommt, die Prinzipien, Normen, Gesetze für den Frieden.

Diese Termini sind kurz zu erklären: Friede ist in *veritate* zu erstellen. Wahrheit klingt abstrakt, substantivisch, als ob sie ein selbständiges Ding wäre. Man sollte treffender *verum* = Wahres sagen. Darunter ist das zu verstehen, was von der Vernunft erfaßt, in die Vernunft übersetzt, zur Vernunft gebracht ist. Das Wahre ist das Wirkliche, sein objektiver Gehalt, sein Wert, ist das, was gilt. Das Wahre hat ontologische Struktur, ist eben das Wirkliche, das begriffen, verstanden ist. Das Wahre ist die in die Vernunft gestellte Wirklichkeit und also etwas ganz anderes als eine Utopie oder eine Illusion oder eine Fiktion oder eine Ideologie oder Weltanschauung oder gedankliche Konstruktion oder Pathos. Solche Wahrheit ist Grundlage, Ausgangspunkt, Fundament, Eckstein für Frieden und Ordnung, für *societas/consortium* = Schicksalsgemeinschaft, überhaupt für *compositio* = Ordnungsgefüge. Friede ist eingegründet in das Wahre (*posita in veritate*), auf das Wahre gestellt (37). Er ist zweitens in *iustitia* verankert. Gerechtigkeit ist ebenfalls kein Ding für sich, keine Institution, sondern eine Beschaffenheit, eine Tugend, eine Verhaltensweise des menschlichen Willens. In der Gerechtigkeit wählt der Wille das Wahre, macht das Wahre zum Inhalt und Gesetz seines Wollens und setzt es in die Tat um. So ist der Friede (= die Ordnung) nach den Vorschriften der Gerechtigkeit zur Gestalt, zur Verwirklichung zu bringen (37), durch Gerechtigkeit zu erstellen (167), in die Hand zu bekommen (149). Damit betont der Papst klar und deutlich: Friede kann nicht in erster Linie das Werk lediglich der äußeren Organisation, der technischen Konstruktion sein. Friede gelingt vielmehr in einer Rechtsverfassung, die die Gerechtigkeit erfüllt.

Friede wird aus der *Caritas*. Liebe ist die innere Lebenskraft des Willens. Sie treibt ihn in seinem Wählen und Wollen von innen her an und bewegt ihn in der Weise, daß er gern und bereit, nicht von außen genötigt, daß er aufrichtig, wohlwollend und nicht widerstrebend oder unwillig das Werk der Gerechtigkeit vollbringt.

„Der Liebe nämlich, nicht der Furcht, ist es vor allem eigen, die Menschen zu jener aufrichtigen, äußeren und inneren Verbundenheit zu führen, aus der für sie so viel Gutes hervorzusprießen vermag“ (129). So sagt der Papst: der Friede als Ordnung will durch gegenseitige Liebe beseelt und vorwärtsgebracht werden (37), gewinnt seine Kraft aus der wechselseitigen Liebe der Menschen

(149), gelangt zur Vollreife und wird zur Fülle gebracht durch die Liebe (167). Friede erfordert die Freiheit: *Libertas*, ist das von äußerem Zwang unabhängige, aus eigener Selbstbestimmung vollzogene Wollen. Freiheit herrscht da, wo die Menschen nicht von außen durch Zwang oder von innen durch Begehren, Sucht und Leidenschaft getrieben werden. In der Freiheit ordnet die Vernunft, wirkt der Wille das Rechte. Freiheit ist der Zustand, in dem die Menschen ihrer Würde gemäß existieren.

IV

In der Überschrift wird also klar und deutlich angegeben, worüber die Enzyklika handelt. Allein, man wird sich fragen müssen: verlagert der Papst das ganze Anliegen des Friedens nicht zu einseitig auf das rein Geistige und Sittliche? Ist der Friede nicht vielmehr ein Politicum, das durch diplomatisches Geschick, durch Verträge und Ähnliches zustandekommt, institutionell zu verankern und organisatorisch zu manipulieren ist? Es ist jedoch zu bedenken, was Papst Johannes am Anfang seiner Enzyklika betont: aus den Fortschritten der Wissenschaften und aus den Erfindungen der Technik lernen wir augenscheinlich, daß einerseits in den Lebewesen und in den Naturkräften eine wunderbare Ordnung herrscht und daß anderseits dem Menschen eine solche Würde innewohnt, wodurch er eben diese Ordnung sowohl zu ergreifen als auch durch geeignete Werkzeuge in Besitz zu nehmen und für seinen Vorteil zu verwenden imstande ist (2). Eine solche Ordnung, über die der Mensch wissenschaftlich, technisch, pragmatisch, utilitaristisch verfügen kann, herrscht aber nicht über die Menschen, sofern sie Menschen sind. Das sagt der Papst deutlich: „Eine falsche Ansicht, die zu vielem praktischen Irrtum führt, meint, die Beziehungen, welche zwischen den einzelnen Menschen und ihrem Gemeinwesen bestehen, könnten durch dieselben Gesetze geregelt werden, durch welche die Kräfte und Elemente des Alls, welche des Geistes entbehren, gelenkt werden. Die Gesetze aber, die für den Menschen gelten, sind ja von anderer Gattung und können nur dort entnommen werden, wo der Urheber aller Dinge sie eingeschrieben hat, nämlich in die Natur des Menschen“ (6).

Die Natur des Menschen nun trägt ihre Ordnung in sich selbst. Der Mensch ist Bild Gottes, mit Verstand und Willen ausgestattet, hat seine Ordnung in seinem Wesen — der Papst sagt: in *intimo homine* (5) — und ist dem Menschen vom Schöpfer eingeprägt worden. Des Menschen Gewissen tut sie ihm kund. Das Gewissen ist also zunächst das Wissen um diese Ordnung, das Sichbewußtwerden des Menschen, daß in ihm diese Ordnung besteht. Aus dem Mit-Wissen mit der Ordnung wird dem Menschen auch klar, daß diese Ordnung in ihm zu herrschen hat, daß sie gilt und also daß sie unbedingt einzuhalten ist.

Zur innermenschlichen Ordnung gehört, daß die Menschen natürlicherweise gesellschaftlich sind (31), durch die Banden der menschlichen Natur sich miteinander verbinden (129) und nur in dieser spezifisch menschlichen Ordnung miteinander leben können. „Diese Ordnung aber, die in der Gemeinschaft von Menschen gilt, ist ganz von unkörperlicher Art (Natur)“ (37). „Die Gesellung von Menschen nämlich ist zuerst d. h. sozusagen von innen her als eine Wirklichkeit

anzusehen, die vornehmlich im Geist beheimatet ist, damit durch sie die Menschen, sofern sie das Licht der Wahrheit allesamt erleuchtet, ihre Erkenntnisse von den Dingen einander mitteilen, damit sie ihre Rechte geltend machen und ihre Pflichten erfüllen können, damit sie angespornt werden, die Güter des Geistes zu erstreben, damit sie aus allem Schönen, was es auch immer sei, lautere Lust wechselseitig gewinnen, damit sie in immerwährendem Wollen darauf aus sind, gerade ihr Bestes auf andere hinüberzuleiten, damit sie aufmerksam auf die geistigen Güter anderer schauen, um sie in ihre eigene Seele einzuholen.

Diese Güter, genauer: diese Sinnbestimmungen nun beeinflussen und lenken alles, was sozusagen von außen d. h. institutionell zur Gesellung beiträgt, was also zum Lehrbetrieb und in diesem Sinne zu den Wissenschaften, zur Wirtschaft, zum Zusammenschluß der Bürger, zur Fortentwicklung und zur Organisation des Gemeinwesens, zu den Einzelbestimmungen der Gesetze und schließlich zu den übrigen Gebieten gehört, die von außen her die Gemeinschaft der Menschen verfassen und in einem fort ausgestalten“ (36).

Nun wird verständlich, was der Papst so ausdrücklich sagt: „Die Ordnung (des Friedens), die in der Gemeinschaft von Menschen gilt, ist ganz von unkörperlicher Natur; sie ruht auf der Wahrheit auf; sie ist gemäß den Weisungen der Gerechtigkeit zu ihrer Auswirkung zu bringen; sie muß durch gegenseitige Liebe beseelt und vervollkommenet werden; sie wird zu guter Letzt zu einer immer humaneren Ausgewogenheit gestaltet dadurch, daß Freiheit voll zum Zuge kommt“ (37).

Diesen Grundgedanken verifiziert der Papst in der ganzen Enzyklika. Daraus schöpft er seine Argumente für den Frieden und die Anweisungen, wie Frieden unter Menschen herzustellen und zu erhalten ist. Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit sind nach ihm die Prinzipien, die Normen, die Bauelemente für den Frieden. In jedem der vier Teile seiner Enzyklika weist der Papst die Fruchtbarkeit dieser Prinzipien auf, zeigt ihre normative Kraft und konstruktive Macht.

„Friede bleibt jedoch ein leeres Wort, wenn er nicht in jener Zusammenordnung der Dinge sich dartut, die Wir voller Hoffnung in dieser unserer Enzyklika gleichsam nur in den Grundzügen umrissen haben: Wir meinen eine Zusammenordnung, die in der Wahrheit gründet, die nach den Weisungen der Gerechtigkeit verfaßt ist, die durch die Liebe reift und zur Fülle gebracht wird, die schließlich unter dem Schutz der Freiheit gelingt“ (167). Der wahre Friede ist und bleibt ein spezifisch humanes Werk und ist vollgestaltete Menschlichkeit.

Prof. Ludwig Berg, Mainz

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Pfeil, Hans: Das platonische Menschenbild. Aufgezeigt an Platons Mythen. Mit Beifügung ausgewählter Platon-Texte. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 113 S., Lw. 9,80 DM.

„Die zentrale Frage der philosophierenden Menschen von heute ist die Frage nach sich selbst, nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, nach seiner Stellung in Natur und Gemeinschaft, seinem Verhalten in Geschichte und Kultur, seiner Entstehung und seinem Schicksal nach dem Tod“ (5). Verf. vorliegender Schrift greift diesen an sich perennen Fragenkomplex auf und versucht eine Antwort von der platonischen Philosophie her. In 5 Abschnitten werden anhand der bedeutendsten platonischen Mythen — am Ende der einzelnen Abschnitte sind sie jeweils in deutscher Übersetzung beigelegt — die zentralen, Wesen und Bestimmung des Menschen betreffenden, Problemkreise dargestellt: Die Herkunft, das Gliedsein in der Gemeinschaft (sozialphilosophische und sozial-ethische Gedanken), der Eros und sein Sinn (Liebe als das Tiefste im Menschen), Ziel und Aufgaben des Lebens (Sinn des menschlichen Daseins und aller Erziehung) und das Schicksal nach dem Tode. Die 5 Abschnitte verstehen sich gleichzeitig als Kritik an und als Entgegnung auf die anthropologischen Auffassungen oberflächlicher Alltagsmenschen (8f.) und existentialistischer Nihilisten (9f.). Den Ausklang bildet eine gedrängte Konfrontation von platonischem und christlichem Menschenbild.

Die Lektüre des Büchleins zerstreut alle Bedenken und bestätigt daher die Ansicht des Verfassers, daß die Antike auch dem modernen Menschen noch Wesentliches und Entscheidendes zu sagen hat. Sie stellt nicht nur einen geistesgeschichtlich, sondern zugleich einen eminent sachproblematisch interessierenden Fonds dar. Man braucht nicht alles zu übernehmen, was Platon gelehrt hat, nicht die Präexistenz der Seele und auch nicht die Seelenwanderung usw., die bekanntlich Augustinus als mit dem christlichen Glauben unverträglich ebenfalls ablehnte. Und was man schließlich übernimmt, sollte in kritischer Reflexion übernommen werden. Erst dann zeigt sich der sachliche Wert der alten Philosophie mit ihren Themen: Apriorische Wesens- und Werterkenntnis, Schichtenbau des Seelischen, Einheit von Leib und Seele, individuelle und staatspolitische Tugenden, Eros als eine zum Wert hin tendierende Kraft, sittliche Freiheit und Verantwortung des Menschen. Man denke nur an Kants Faktum des Sittlichen, an seinen Apriorismus, an Augustinus' und Pascals Logik des Herzens, an Schellers Wertapriori und Husserls Wesensschau, um zu wissen, wie modern und aktuell Platon noch ist.

All die genannten Probleme werden in diesem Büchlein kurz und prägnant behandelt. Durch die Beifügung der Mythen ist eine Vertiefung ermöglicht. Besondere Anerkennung verdient die Herausarbeitung des platonischen Erosbegriffes sowie seine Differenz und Einheit mit dem christlichen Agapebegriff. Das wirkt wohltuend, zumal gegenüber solch unzulänglichen Darstellungen, wie man sie etwa bei J. Hessen (Griechische oder biblische Theologie, Leipzig 1956, 112—16) findet.

Kritisch anzumerken wäre, daß es sich bei dem platonischen Chorisimos nicht um eine einfache Trennung (67 und 111), sondern um eine bloß modale Differenz handelt, daß der platonische Ideenapriorismus sich auf alles „Ansich“ erstreckt (15), und daß es für Platon keine sokratische Periode in dem Sinne gab, daß er die Tugend dem Wissen gleichsetzte (16). Doch sollen diese kritischen Bemerkungen keineswegs die Qualität des Büchleins mindern, zumal die kritisierten Punkte nicht ex professo behandelt werden. Allen Fachkennern, aber ebenso allen Seelsorgern und Studenten möchte man dieses Büchlein zum Studium empfehlen.

Kl. Kremer

Hemmerle, Klaus: Franz von Baaders Philosophischer Gedanke der Schöpfung. — Freiburg/München: Karl Alber-Verl. 1963. 147 S. (Symposion: Philosophische Schriftenreihe, hrsg. v. M. Müller, B. Welte, E. Wolf), kart. 12,80 DM.

Baaders Gottesdarstellung sowie seine Deutung des Weltprozesses werden vielfach in die Nähe von Pantheismus und Theogonie gerückt. Daß dem nicht so ist, zeigt die sehr intensive, mit reichem Quellenmaterial belegte Studie von Hemmerle über Baaders philosophischen Gedanken der Schöpfung. Von den 5 Abschnitten, in die die Untersuchung sich gliedert (Phänomenale Grundlagen zu Baaders Gedanke der Schöpfung — Baaders Anfang: Der Weg philosophischer Gotteserkenntnis — Baaders Instrumentarium: Dynamische Proportionen geschehenden Seins — Baaders spekulativer Gottesgedanke — Baaders Gedanke der Schöpfung), sind die beiden letzten am bedeutsamsten für Baaders Schöpfungsbegriff.

Was auffällt etwa gegenüber den mittelalterlichen Kreationstheorien ist die Kühnheit der Spekulation, in der z. B. über die Trinität (vgl. etwa Baaders Wort, *Deum trinum esse non creditur, sed scitur*, obwohl Baader andererseits die Abhängigkeit der Aussage des dreipersonlichen Gottes von der positiven Kunde... der christlichen Offenbarung und die letzte Unauflöslichkeit des Mysteriums zugesteht, 106 Anm. 35) und über die Freiheit Gottes zum Anderen des Geschöpfes philosophiert wird. Baader ist hierin dem deutschen Idealismus verpflichtet. In Gott gibt es sodann Natur und Idee, wobei Natur das in sich allein leere Bedürfen, durch das die Fülle als solche offen wird, und die Idee die in sich allein unoffenbare Fülle bedeuten. Gerade diese Spannung von Begehren und Fülle wird von Bedeutung für die Schöpfung, da Baader auch bei der eigentlichen Schöpfung aus Nichts in der Natur, in der Begierde das vermittelnde Moment erblickt (124). Dabei wäre es freilich verkehrt, in Gott selbst irgendein Begehren, irgendein Bedürfen hineinlegen zu wollen; denn in Gott ist „die Natur, das Bedürfen seiner selbst radikal verschlungen und anwesend nur als Erfüllung“ (113). Gott ist die Konkretion von Idee und Natur, Fülle und Bedürfen (124). Darum betont Hemmerle: „Die Natur ist also im Sinne Baaders gerade kein ‚ens praeter Deum‘, auch kein Anfang Gottes aus ‚blindem Sehnen‘, kein ‚Finsterwesen‘ in ihm; ja in Gott darf nicht einmal ‚die Natur als etwas vor dem Geiste‘ oder ‚der Geist als etwas nach der Natur Bestehendes‘ gedacht werden, vielmehr nur ‚die wechselseitige ewige Voraussetzung beider, sohin ihre wahre Identität‘, freilich ‚nicht Einerleiheit‘, wie sich an der notwendigen Brechung der Aspekte im Sein dessen, was aus Gott her ist, und im Erscheinen Gottes in diesem seinem Anderen zeigt“ (109).

Kühn erscheint auch der Vergleich zwischen dem Eigensein Gottes und des Geschöpfes einerseits und dem Eigensein des Gesamtorganismus und des Gliedes andererseits. Um nicht mißverstanden zu werden, fügt Baader hinzu: „Mir gelten die Kreaturen nicht als Glieder Gottes“ (118). „Während der Organismus nicht ist ohne die Glieder, da diese für die Belebung ihres Prinzips konstitutiv sind, ist das Geschöpf nicht konstitutiv für das als vollendet vorausgesetzte Sein Gottes in sich“ (119).

Wie sehr Baader mit seiner Schöpfungslehre dennoch die mittelalterliche Tradition fortsetzt, mit der er ja über Meister Eckhart und Thomas von Aquin in Beziehung steht, zeigt sein von ihm selbst entworfenes Schöpfungsprogramm: „Dieses Außersichhervorbringen des absoluten Geistes ist nun aber 1) ein freies und nicht mit jener inneren Geburt, auch nicht mit einer äußeren Geburt und Zeugung (aus Instinkt und Not hergehend) zu vermengen. 2) Der absolute Geist teilt sich nicht mit diesem seinem Hervorbringen in seiner Substanz und läßt von seiner Ganzheit nicht ab, so wie das Wort von mir aus-, nicht abgeht. 3) Zugleich geht aber auch dem absoluten Geist nichts zu, und er bedarf dieser Äußerung nicht etwa zu seiner eigenen Vollendung. 4) Der absolute Geist als schöpfend erschöpft sich nicht im Geschöpf, jener geht im letzteren nicht auf, wie das Zentrum in der Peripherie nicht aufgeht. 5) Der Geist betätigt dieses sein freies Hervorbringen nur damit, daß er ein zwar von ihm unterschiedenes, aber auch nicht von ihm getrenntes und unabhängiges Daseiendes teils zu seinem Mitwirken, teils zu seinem werkzeuglichen Mitwirken darstellt und sich unterstellt“ (116).

Die Freiheit Gottes zum Geschöpf erblickt Baader negativ darin, „daß Gott in der Identität von Idee und Natur sich als seine unbedingte Fülle weiß und umfängt“, also absolutes Selbstgenügen und absolute Vollkommenheit ist (117), positiv „in der unbedingten Konkretion von aufhebender Idee und aufgehobener Natur“. Darin bekundet sich wahre Gelassenheit, die unabhängig macht und sich doch nicht verschließt, sondern öffnet und das Andere frei zum Vorschein bringt, „das der unerfüllt mit sich Beschäftigte überhaupt nicht wahrnimmt oder auf das er in der Unfreiheit des Bedürfnisses angewiesen ist, ohne es so an sich selbst gewahren und freilassen zu können“ (125).

Damit werden wir nun zugleich auf das Motiv der Schöpfung gestoßen. Leidenschaftlich bekämpft Baader den Irrtum, daß Gott notwendig, aus ‚Not‘ sein Anderes erschaffen müsse, „Gott müßte nicht schaffen, weil er Gott ist, aber Gott kann schaffen, weil er Gott ist, und so schafft er auch, weil er Gott ist... Aus dieser Dialektik her antwortet Baader auf die Frage nach dem Motiv der Schöpfung mit dem Indikativ, mit der Feststellung, „daß eine solche Fülle oder Totalität sich nicht neidisch verschließt, sondern in eine factio über- und ausgeht, sich frei ausbreitend, gemeinsamend, ihr Sein über anderes ausdehnend, und dieses andere in sich hiermit befassend“ (144). In diesem Schöpfungsmotiv kommt nun sogar noch eine sachliche Beziehung zur Antike zum Vorschein. Denn wie der platonische Timaios uns versichert, schuf Gott, weil er frei von Neid und daher gut war. Es geschah wohl nicht von ungefähr, wenn Zeitgenossen und Schüler Baaders Lehre als „Idealrealismus“ bzw. als „platonischen Aristotelismus“ bezeichneten.

Die Untersuchung von Hemmerle ist ein Beweis dafür, wie alte und neuzeitliche Philosophie sich gut miteinander ins Gespräch bringen lassen, und daß man das ‚Neue‘ der neuzeitlichen und modernen Philosophie nicht auf Kosten der alten Philosophie über-treiben sollte. Hier wie dort findet sich bestes Philosophieren.

Im Hinblick darauf wie auf die Durchführung des Themas wird man Hemmerles Arbeit mit Dankbarkeit aufnehmen, weniger jedoch im Hinblick auf das Heldeggische Gewand, in dem die Ausführungen streckenweise erscheinen. Kl. Kremer

Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übers. und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- u. Jubiläumsausgabe, lat.-deutsch, Bd. I. — Wien: Herder-Verl. 1964. XL, 592 S. Ln. 26,— DM.

Der aus Primstal stammende Dr. phil. W. Dupré hat unter Mitarbeit seiner Frau als Assistent Leo Gabriels an der Universität Wien diesen I. Band einer dreibändigen *Editio minor* in einer erstaunlich kurzen Zeit erstellt. Die vorgesehenen drei Bände umfassen die wichtigsten und bekanntesten philosophisch-theologischen Cusanus-Schriften, unter Ausklammerung von *De concordantia catholica*. Der I. Band enthält in lat.-deutschem Paralleltext: *De venatione sapientiae*, *De docta ignorantia*, I. Buch, *De Deo abscondito*, *De docta ignorantia*, II. u. III. Buch, sowie die *Apologia doctae ignorantiae*.

Diese Reihenfolge der Werke mag fürs erste überraschen. Denn sie folgt bewußt nicht den chronologischen Entstehungsdaten, sondern setzt mit dem letzten großen Werk „Die Jagd nach der Weisheit“ ein, u. zw. mit der Begründung, daß in diesem Cusanus selbst „in der Form eines Vermächtnisses eine methodische und zusammenfassende Einführung“ in sein Gesamtwerk bietet (XXV). Deshalb möchte sich Dupré auch bei dem Versuch, eine systematische Gliederung in die bunte Vielfalt des cusanischen Schrifttums zu bringen, an die von Cusanus diesem Alterswerk zugrunde gelegte Thematik von „zehn Feldern“ seines Wahrheitssuchens halten. Der I. Band bleibt ganz auf dem „ersten Felde“ der „wissenden Unwissenheit“.

Dieses starke systematische Interesse ist bei D. getragen von der Überzeugung, daß es für Cusanus selbst „nicht mehrere zeitlich begrenzte und in sich verschiedene Abschnitte seines Denkens gibt, sondern daß er seine Denkbemühungen als ein einziges und kontinuierliches Streben nach der Weisheit bzw. Wahrheit ansieht“ (XXV). Der Historiker, der der geistigen Genesis nachgehen möchte, mag das bedauern. Doch auch der Heidelberger Editionsplan der *Opera Omnia* hat die Chronologie der Werke nicht konsequent durchgehalten.

Um über Qualität des lateinischen Textes, der Übersetzung und der Anmerkungen Konkretes sagen zu können, beschränke ich mich im folgenden auf „*De venatione sapientiae*“, zumal hier ein besonders instruktiver Vergleich mit der kurz zuvor erschienenen lat.-deutschen Ausgabe von P. Wilpert (Hamburg: Meiner, Phil.-Bibl. Bd. 263) möglich ist.

Den lat. Text stützt D. Wilpert auf die einzige, manchmal fehlerhafte Handschrift in Cod. Cus. 219, indem er die Korrekturen der Pariser Ausgabe v. J. 1514 mit zu Rate zieht. Der so entstandene Text differiert insbesondere an folgenden Stellen: Kap. 3 § 7, Z. 4 W.: *Quod autem est non est factum*. D. richtig (mit C u. p): *Quod autem est et non factum*. Das „et“ steht nur unnötig in Klammern.

Kap. 15 § 45, Z. 10 W.: *sapientiam velocissimam, quae attingit tur a fine ad finem*. D. hat richtig (mit C): *attingit*. Auf das latente Zitat von Weish. 8,1 (nach der Vulgata) nimmt keiner von beiden Bezug. Kap. 16 § 47, Z. 13 f. interpoliert W. richtig, während D. das Komma vor „*ipsa bonitas*“ zu früh setzt und darum danach ein „et“ konjiziert.

Kap. 7 § 17, Z. 5 W.: *implicat igitur dicere potentiam passivam se ipsam in actum producere*. Hier konjiziert D. vor „*producere*“ ein „non“, weil er das „*implicat*“ nicht als verkürzten Ausdruck für „*implicat contradictionem*“ verstanden hat (vgl. Predigt „Ubi est“, hrsg. v. J. Koch in: Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., Cusanus-Texte I, 2–5, S. 106–110, wo diese Formel 4mal gebraucht wird). Auch W. verstand diesen Kurzausdruck nicht und fügte darum in der Übersetzung ein „nicht“ ein, ohne dies im lat. Text zu interpolieren. In seinem Verzeichnis von 75 *Corrigenda* tilgt er alsdann dieses „nicht“, indem er so einen argen Widerspruch schafft.

Die Übersetzung der Dupréschen *Editio minor* fällt gegenüber der W.s besonders angenehm auf, selbst wenn die nachträglichen *Corrigenda* W.s gelten läßt. Einige Beispiele: W. gibt Kap. 4 § 10 „*oboedienti naturae*“ mit „der gelehrigen Natur“ wieder. D. spricht genauer von „der aufmerksam gehorchenden Natur“. Kap. 20 § 57 übersetzt D. zutreffend: „Drei Dinge sind notwendig, wenn man Psalter spielen will: ein Psalterium, das aus zwei Teilen, dem Klangkörper und den Saiten besteht (*compositum*), und ein Psalterspieler“. W. denkt bei „*compositum*“ an „eine Komposition“.

Was den Apparat einer *Editio minor* angeht, so ist es wohl zu hoch gegriffen, auch den Nachweis aller latenten Quellen zu erwarten. Das entschuldigt W. wie D. Um so erfreulicher ist es z. B., daß D. den Hinweis des NvK auf eine frühere Schrift „*de figura mundi*“ nicht allzu einfach mit dem Vermerk „bis jetzt unbekannt“ (W. Anm. 118) abtut, sondern S. 108 u. p. XXIX die von G. v. Bredow geäußerte Vermutung kennt,

daß der Dialog De ludo globi gemeint sei, und daß er diese Vermutung sogar durch neue Überlegungen erhärtet.

Für den Cusanus-Forscher wird die begonnene (und anscheinend zügig fortschreitende) Editio minor die kostspieligen „Opera Omnia“, welche die Heidelberger Akademie herausgibt, nicht ersetzen können. Wegen der beigegebenen guten Übersetzung erfüllt sie dagegen ausgezeichnet die Aufgabe, „Cusanus“ vielen leicht zugänglich zu machen.

R. Haubst, Mainz

Reding, Marcel: Die Aktualität des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken. — Berlin: Morus-Verl. 1964. 79 S., kart. 5,80 DM.

Den Kern dieser Veröffentlichung bildet ein lat.-deutscher Paralleltext des I. Kapitels von „De Genesi“ (25–45). Daß sich bereits in diesem „I. Kapitel“ des cusanischen Dialogs „die Hauptgedanken der Schrift vollgültig ausgedrückt finden“ (25), kann allerdings nur ein Philosoph sagen, dem der Blick für das hochaktuelle bibeltheologische Anliegen des folgenden fehlt. Denn dort handelt Cusanus ja nicht nur „über die Schöpfung“, sondern ebenso thematisch über das Verhältnis von Aussageinhalt und Darstellungsform in dem „Schöpfungsbericht“ des alttl. Buches Genesis. — Text und Übersetzung sind durchweg gut. Die zu S. 30, Z. 14, vorgeschlagene Textkorrektur trifft indes nicht den Sinn; eher wäre dort vielleicht das „sine“ in ein „cum“ oder „alteratione“ in „inalteratione“ zu verwandeln. Das „cetera talia surgunt ex eo, quia idem identificat“ (S. 40, Z. 5) wäre genauer mit: „das (statt: alles) übrige von solcher Art entsteht daraus, daß (nicht: erhebt sich deshalb, weil) das Selbe selbes macht“ wiederzugeben. — Die Zusammenschau der cusanischen Metaphysik in der Einleitung (6–23) ist zu begrüßen. Doch Cusanus war z. B. nicht auf dem Konzil zu Konstanz (10), sondern auf dem zu Basel, und der Dialog De Deo abscondito ist nicht 1442, sondern erst um die Wende 1444/45 entstanden. Die zahlreichen Themen der „Erläuterungen“ (47–71) sind im allgemeinen treffend skizziert. Wenn aber der Verf. bei seiner abschließenden Wertung meint, das „Nichts, aus dem das Selbe die Welt ins Dasein rufe, erwecke bei Cusanus nicht selten den Eindruck einer zum Zweck der Schöpfung vorausgesetzten metaphysischen Wirklichkeit“ (74), was in der Tat „dem christlichen Schöpfungsbegriff zuwiderliefe“, oder Cusanus nehme Zeit vor der Schöpfung an (75), und das zumal in De docta ignorantia (75), so möchte man R. nur wünschen, daß er die prinzipielle und radikale Widerlegung solcher Vorstellungen wie einer präexistenten Urmaterie oder einer Weltseele (D. ign. Buch II, Kap. 8/9 oder einer präexistenten Zeit (in der Predigt „Ubi est“, hrsg. v. J. Koch: Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., Cusanus-Texte I, 2–5, S. 106–110) durch Cusanus zur Kenntnis genommen hätte. — Interessant ist, daß S. 7 f. und S. 77 (leider ohne jeden Beleg oder eine nähere Bestimmung) auf „ähnliche Intentionen und ähnliche Grundgedanken“ bei Nik. v. Kues und Teilhard de Chardin hingewiesen wird. Eine detaillierte Untersuchung darüber erschien soeben; Scholastik 39 (1964) 481–494.

R. Haubst, Mainz

ÖKUMENIK

Tavard, Georges H.: Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Aus dem Französischen übers. v. Ludwig Bläser. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 242 S. Lw. 15,80 DM.

Tavards Geschichte der Ökumen. Bewegung zeichnet sich dadurch aus, daß sie in ideengeschichtlicher Perspektive geschrieben ist, und die Ökumen. Bewegung in allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in ihrem geschichtlichen Verlaufe darstellt. Auch Th. Sartory: Die Ökumen. Bewegung und die Einheit der Kirche, Meitingen 1955, — man vermißt das Buch bei den Literaturangaben S. 8 — und G. Thiis: Histoire doctrinale du mouvement oecuménique, Louvain 1955, sind den tragenden theologischen Gedanken des Ökumenismus nachgegangen, aber die geschichtliche Basis ist in beiden Werken erheblich schmaler.

Man kann es nur begrüßen, daß durch die Übersetzung ins Deutsche der Kreis derer bedeutend erweitert worden ist, denen das solide und sachkundige Compendium die Möglichkeit bietet, sich über das Werden und Wachsen der Ökumen. Bewegung und die sie fördernden Kräfte zuverlässig zu unterrichten.

Die französische Originalausgabe ist 1960 erschienen. Die 1964 herausgekommene deutsche Übersetzung berücksichtigt leider die inzwischen im ökumen. Bereich erfolgten Veränderungen und Vorgänge nicht. Th. Sartory leitete die „Una Sancta“ nicht mehr, und die Schriftleitung der Zeitschrift Una Sancta ist im Juli 1963 an P. Ansgar Ahlbrecht OSB, Niederaltaich, übergegangen (S. 142). Die „Sammlung“ hat sich 1963 selbst aufgelöst. (S. 217). Neben dem in der TThZ 83 (1954) 31 f. postulierten, von Erzbischof Jaeger (nicht Jäger) in Paderborn gegründeten J. A. Möhler-Institut sind Ökumenische Institute an den Universitäten Münster, Tübingen und München ins Leben gerufen worden. Daneben hat die Abtei Niederaltaich ein Ökumenisches Institut und die Abtei St. Matthias, Trier, eine Arbeitsstelle für anglikanische Theologie errichtet. (S. 142).

In einem Nachtrag hätte die ökumenische Arbeit des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und des II. Vatikan. Konzils eingehend behandelt werden müssen.

In einer Neuauflage wäre das zweibändige Werk von B. Lambert: *Le problème oecuménique*, deutsche Übersetzung: *Das ökumenische Problem*, Freiburg i. Br. 1964, zu nützen.
Wilhelm Bartz, Trier

Augustin Kardinal Bea: *Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien, Hindernisse und Mittel, Verwicklungen und Aussichten.* — Freiburg: Herder-Verl. 1963, 159 S. (Herder-Bücherei, Bd. 152), brosch. 2,50 DM.

Wer wissen will, wie gründlich die theologische und konfessionskundliche Sachkenntnis, wie ausgewogen das Urteil und wie groß die Ehrfurcht vor der nichtkatholischen Christenheit sein müssen, wenn man ökumenische Fragen anpacken und in Wort und Schrift behandeln will, der kann es in diesem Opusculum des Kardinals lernen.

Sein eigener Lehrmeister aber ist Paulus. Bei ihm findet er die biblische Begründung seiner unermüdlichen, von christlicher Hoffnung erfüllten ökumenischen Arbeit (Schlußkapitel).
Wilhelm Bartz, Trier

KIRCHENGESCHICHTE UND PATROLOGIE

Kraft, Henricus: *Clavis Patrum Apostolicorum.* — München: Kösel-Verl. 1963. VIII, 501 S. Lw. 65,— DM.

Die Erschließung einer Schrift wird durch eine Konkordanz wesentlich erleichtert. Nach dem Vorbild neutestamentlicher Konkordanzen hat nunmehr die Kieler Kirchenhistoriker H. Kraft mit Unterstützung von Ursula Früchtel ein ähnliches Hilfsmittel für die Schriften der Apostolischen Väter vorgelegt. Innerhalb der Versuche, auf solche Art die Werke der altkirchlichen Schriftsteller zu entschlüsseln, ist Krafts Unternehmen als beispielhaft zu bezeichnen. Zunächst vermerkt man mit Genugtuung, daß die Konkordanz auch den Barnabasbrief, den Pastor Hermas und den sog. zweiten Klemensbrief einbezieht, auch wenn über ihre Zuordnung zu den Apostolischen Vätern keine einheitliche Meinung besteht. Die einzelnen Termini erscheinen in alphabetischer Reihenfolge mit ihrer jeweiligen lateinischen, bzw. deutschen Übersetzung. Daran schließen sich die verschiedenen Fundstellen an, wobei auch wichtige Lesarten berücksichtigt werden. Wenn die einzelnen Termini außerdem in ihrem Zusammenhang erscheinen, dann ist durch den Grundsatz des „lieber zu viel als zu wenig“ der Sinnerhellung gut vorgearbeitet. Hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang auch die ausgezeichnete drucktechnische Anlage des Werkes, die dem Benutzer die Handhabung sehr vereinfacht. Neben den Ausgaben der Apostolischen Väter wird diese Konkordanz zu einem wichtigen Hilfsmittel zur Erforschung der urkirchlichen Theologie.
P. Stockmeier, Trier

Aurelius Augustinus: *Musik. De Musica libri sex.* Hrsg. v. C. J. Perl. 3. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. XVI, 304 S., brosch. 17,— DM, Lw. 20,— DM.

Augustins Werk *De musica* ist erwachsen aus der Absicht, eine Enzyklopädie der sieben freien Künste zu schreiben, ein Plan, den er noch vor seiner Taufe in Angriff nahm. Dieses Werk kennzeichnet nicht nur die Universalität seiner Bildung, es bezeugt auch seine Empfänglichkeit für Musik und Gesang, wie er es im Zusammenhang mit seinem Mailänder Aufenthalt in den Bekenntnissen bezeugt. Den Charakter eines üblichen Lehrbuches übersteigt *De musica* insofern, als eine Fülle philosophischer und theologischer Bemerkungen eingeflochten sind, vor allem im letzten Buch. Gerade wegen der tiefgründigen Einordnung der Musik in die Ordnung des Seins verdient dieses Werk über den Rahmen der Musikwissenschaft oder Ästhetik hinaus Beachtung. Die Neuauflage in der Deutschen Augustinusausgabe, die neben der Übersetzung auch eine sachkundige Einführung des Herausgebers enthält, eröffnet einen guten Zugang.
P. Stockmeier, Trier

Aurelius Augustinus: *Schriften gegen die Pelagianer.* Band II, lateinisch — deutsch. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1964. 550 S. Hln. o. Pr.

In der lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der antipelagianischen Schriften Augustins, die unter der Leitung der deutschen Augustiner erscheint, liegt nunmehr ein weiterer Band vor. Er enthält die Schriften: *De perfectione iustitiae hominis*, übertragen von A. Fingerle; *De gestis Pelagii*, wozu noch B. Altaner die Übersetzung beigetragen hat, und schließlich *De gratia Christi et peccato originali*, ebenfalls mit deutschem Text aus der Feder Fingerles. Diese deutsche Wiedergabe ist philologisch sauber und entspricht auch unserem Sprachgefühl, obschon das Eigentümliche augustinuscher Sprachgestaltung dabei schwindet. Die aufschlußreichen Ausführungen zur sprachlichen Gestalt der augustinusischen Traktate machen diese Tatsache besonders bewußt. A. Zumkeller ordnet in umsichtiger Weise die einzelnen Schriften an ihrem historischen und theologiegeschichtlichen Ort ein; aus seiner Hand stammen auch die Erläuterungen zu den verschiedenen

Kapiteln, die wertvolle Verbindungslinien aufzeigen. Wenngleich der lateinische Text weithin auf der Wiener Väterausgabe basiert, so bietet dieser Band viel Eigenständiges, nicht zuletzt hinsichtlich der theologischen Aufschlüsselung der vorgelegten Augustinus-Schriften.

P. Stockmeier, Trier

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Dritter Band. Hrsg. v. A. Heilmann u. H. Kraft. — München: Kösel-Verl. 1964. 732 S. Lw. Subskr. Pr. 25,— DM; Einzelpr. 29,50 DM.

Die Orientierung der Kirche von heute am Bild der frühen Christenheit wird ihre fruchtbarsten Anstöße empfangen aus dem Denken der Kirchenväter. Das Unternehmen des Kösel-Verlags, in wenigen Bänden einen nach Sachgebieten geordneten Auszug der früheren Väterausgabe vorzulegen, erleichtert sicher den Zugang zur religiösen und geistigen Welt der frühen Kirche. Der dritte Band enthält die Stimmen der Väter zu den Themen: Das christliche Leben — Der Nächste — Von den christlichen Ständen, also einen Gedankenkreis, der auch in der gegenwärtigen Theologie stark diskutiert wird. Die Vertiefung in dieses Schrifttum wird über alles historische Interesse hinaus Verkündigung und Glauben befruchten.

P. Stockmeier, Trier

Aurelius Augustinus: Das Handbüchlein. De Fide, Spe et Charitate. Übertr. u. erl. v. P. Simon. 3. Aufl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1962. 136 S. brosch. 5,80 DM; Lw. 7,80 DM.

Die im Jahre 1923 erschienene Übersetzung des Enchiridion wurde 1948 in die Deutsche Augustinus-Ausgabe aufgenommen und nunmehr in dritter Auflage vorgelegt. Bereits darin spiegelt sich die wachsende Wertschätzung dieses „Büchleins“, von dem Augustinus selbst in seinen *Retractiones* erklärte, er habe darin ziemlich genau zusammengefaßt, wie Gott verehrt werden soll, und was die göttliche Schrift als wahre Weisheit des Menschen bestimmt hat. Eine Einführung sowie eine systematische Zusammenfassung der Grundgedanken erleichtert die Lektüre dieser Schrift, in der augustinisches Denken sich so sehr verdichtet. Wer sich in das Glaubensverständnis der afrikanischen Kirche vertiefen will, wird aus dieser nachgedruckten Übertragung großen Gewinn ziehen.

P. Stockmeier, Trier

Langgärtner, Georg: Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles. — Bonn: Hanstein-Verlag 1964. 198 S. (Theophaneia. Beitr. z. Religions- u. Kirchengesch. d. Altert., Begr.: Fr. J. Dölger/Th. Klauser. Bd. 16) kart. 28,— DM.

Für die kirchliche Verfassungsgeschichte des Abendlandes ist die Entwicklung des Vikariats von Arles, der die vorliegende Würzburger Dissertation nachgeht, höchst aufschlußreich. Ausgehend von den unklaren Verhältnissen am Ende des 4. Jahrhunderts, die man auf einer Synode zu Turin im Jahre 398 zu ordnen versuchte, prüft der Verfasser die Haltung der Päpste und ihre Stellungnahme in dem Widerstreit von Arles und Vienne um die Primatialgewalt der Kirche Galliens. Die einschlägigen Quellen, vor allem die Briefe der Päpste von Innozenz I. bis Gregor d. Gr., erlauben es, ein deutliches Bild der römischen „Politik“ zu zeichnen, die schließlich Caesarius von Arles das Pallium und damit den Vorrang zuerkannte; in der Folgezeit vermochten freilich seine Nachfolger auf dem Bischofsstuhl die ihnen von Rom zugedachte Aufgabe nicht zu erfüllen, so daß schon zu Beginn des 7. Jahrhunderts das einstige Ansehen verloren war.

Die Einordnung der Quellen in die kirchenpolitischen Zusammenhänge ist anerkennenswert, sie birgt aber auch die Gefahr der Kombinationen, so beispielsweise hinsichtlich der erwähnten Bedrohung des römischen Stuhles von seiten der Metropole Mailand. Vorsicht scheint auch geboten im Gebrauch des Schlagwortes vom Cäsaropapismus oder im Urteil über Theoderich d. Gr. Abgesehen von einigen Versehen (H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, nicht: Mittelalter S. 11; Kaiser Anastasios, nicht: Athanasios S. 113; Papst Symmachus ist nicht Nachfolger des Gelasius, so S. 104) zeichnet sich die Arbeit aber durch Sorgfalt und abgewogene Interpretation der Quellen aus.

P. Stockmeier, Trier

Sauser, Ekkart: Bekenner seiner Herrlichkeit. Das Zeugnis frühchristlicher Martyrer. — Innsbruck: Rauch-Verlag 1964. 136 S. 2 Bildtafeln, Lw. 14,80 DM.

Das Zeugnis für Christus ist dem Gläubigen jeder Zeit aufgegeben; darum besitzt die Epoche der frühchristlichen Martyrer nicht allein historischen Wert, sondern vor allem auch eine religiöse Aussagekraft. Dieser doppelte Aspekt leitet auch das vorliegende Bändchen, das unter Zugrundelegung der überlieferten Akten Leben und Sterben frühchristlicher Martyrer schildert. Die unmittelbare Sprache der Protokolle wird ergänzt von geschichtlichen Ausführungen, die den Bezug zum Zeitgeschehen herstellen, aber auch von Bemerkungen über die Spiritualität der Märtyrerzeit. Wenn in diese Sammlung am Ende auch Blutzügen aus dem Alpenraum aufgenommen werden, dann zeigt sich am

Beispiel des Vigilius von Trient, daß hinsichtlich einer chronologischen Begrenzung der vielberufenen Martyrerzeit Zurückhaltung geboten ist, aber auch daß sich die Zeugnisse aus dem eigenen Lande würdig einfügen in den großkirchlichen Rahmen.

P. Stockmeier, Trier

M. Minucius Felix: Octavius. Hrsg. v. J. Lindauer. — München: Kösel-Verlag 1964. 127 S. (Humanitas christiana, Lat. Reihe, Bd. III), kart. 5,20 DM.

Es ist sehr zu begrüßen, wenn im altsprachlichen Unterricht auch Texte christlicher Schriftsteller der Spätantike gelesen werden. Der Dialog Octavius des Minucius Felix rechtfertigt nicht nur von der sprachlichen Seite her die Lektüre, er führt auch gut in das literarische Genus der Apologie ein und damit in die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit seiner Umwelt. Der Herausgeber hat der Auswahl eine allgemeine Orientierung über diese Situation sowie über Gestalt und Werk des Minucius Felix vorausgeschickt; dabei wird gut herausgearbeitet, wie der Apologet versucht über die theoretischen Argumentationen hinaus auch durch Sprache und Stil vor den Gebildeten seiner Zeit zu bestehen. Im übrigen erleichtert der beigelegte Kommentar die Lektüre.

P. Stockmeier, Trier

Daniélou, Jean — Marrou, Henri I.: Geschichte der Kirche. Band I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen. Hg. v. Rogier L. J. — Aubert R. — Knowles M. D. — Weiler A. G. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1963. 532 S. Lw. Subskript.-Preis 45,— DM.

Das Erscheinen dieser neuen Kirchengeschichte ist ein Ausdruck des starken Bewußtseins von der Geschichtlichkeit der Kirche. Über diese äußere Tatsache hinaus bildet aber gerade das Stehen des Volkes Gottes in Raum und Zeit eine innere Voraussetzung für jegliche Kirchengeschichtsschreibung. Mit Recht stellt darum auch das vorliegende Werk eine Besinnung auf diese Grundlagen als eine theologische Betrachtung an den Anfang. Der Weg der Kirche durch die Geschichte läßt sich in angemessener Weise nur zeichnen, wenn eine rechte Reflexion nicht nur isolierte Einleitung bleibt, sondern Maß und Norm der gesamten Darstellung wird. Darin liegt die Schwierigkeit, und man darf wohl sagen, daß die Verfasser des ersten Bandes dieses Ziel in hohem Maße erreicht haben.

J. Daniélou bearbeitete die Geschichte der Kirche von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa. Deutlich leitete ihn das Bestreben, vor allem die innere Entfaltung der Stiftung Christi aufzuzeigen in ihren verschiedenen Phasen und mannigfachen Verzweigungen; ausgehend von der Urkirche entwirft er ein sehr differenziertes Bild des kirchlichen Lebens in den drei ersten Jahrhunderten. Die umfassende Sachkenntnis im Bereich des Judentums oder des Gnostizismus erlaubt es dem Verfasser, nuanciert zu urteilen oder mögliche Verbindungen anzudeuten. So erweckt die Darstellung keineswegs den Eindruck, nur auf abgeschlossenen Forschungen und gesicherten Ergebnissen zu beruhen, man wird sich vielmehr bewußt, daß noch viele Probleme diskutiert werden. Auch wenn die Quellenlage da und dort sehr dürftig ist, ergeben sich aus der Berücksichtigung anderer Indizien aufschlußreiche Perspektiven, so z. B. bei der Schilderung der Mission des Petrus. Ein Zug zur Universalität macht sich nicht nur darin geltend, daß auch die geographischen Randzonen, so das Leben der nordafrikanischen Kirche, einbezogen werden, sondern auch die verschiedenen heterodoxen Gruppen, die oft einen nachhaltigen Einfluß auf die Entfaltung des christlichen Glaubens genommen haben. Trotz der Vorliebe für das Detail geht also die Überschau nicht verloren.

Die gleichen Tendenzen der Darstellung bestimmen auch den Abschnitt von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Großen, den H. I. Marrou behandelt hat. Gelegentlich kommt hier noch stärker der essayistische Charakter mancher Kapitel zur Geltung. Die Redeweise vom „Kleinen Frieden“ der Kirche setzt bereits die rechten Akzente für ihre Entwicklung in der konstantinischen Ära. Wenn neben den traditionellen Themen hier insbesondere auch das Verhältnis des Christentums zur antiken *Paidéia* beachtet wird, dann sicher nicht nur aus Liebhaberei, sondern wegen der eminenten Bedeutung des darin sich offenbarenden Prozesses, der von einer ursprünglichen Spannung zu solch großer Harmonie führte. Der Versuch, auch das jeweilige Milieu zu erhellen oder soziologische Durchblicke zu geben, bereichert diese Art von Kirchengeschichtsschreibung außerordentlich.

Der Rahmen eines Lehrbuches wird in dieser Kirchengeschichte aus dem Benziger-Verlag vorteilhaft überschritten und diese Tatsache wird ihr sicher einen weiten Leserkreis zuführen. Auch wenn die sprachliche Form auf Grund der Übersetzung aus dem Französischen, die P. F. Portmann besorgte, da und dort holperig erscheint, so spricht die Darstellung eines manchmal doch spröden Stoffes wegen ihrer Lebendigkeit an. Daß französische Autoren die Einwurzelung der Kirche bei den germanischen Völkern rechts des Rheins weniger ins Blickfeld rücken als im Bereich Galliens, ist verständlich; man

sollte allerdings Erklärungen, die nur dem französischen Leser verständlich sind, in einer deutschen Ausgabe vermeiden, so wenn z. B. die Anachorensis umschrieben wird mit „Ins Maquis gehen“ (S. 280). Das Bestreben nach Universalität führt zwangsläufig in der Auswahl des Stoffes zu Beschränkungen und vereinfachenden Konzentrationen. Der weitgehende Verzicht auf die Darstellung der äußeren Geschichte wird es dem Nicht-Historiker trotz der beigegebenen Zeittafel gelegentlich schwer machen, das innerkirchliche Geschehen der Profangeschichte zu koordinieren. Unter diesem Aspekt wären auch einige Versehen zu korrigieren, beispielsweise der Hinweis auf das Schuldbekennnis Hadrians VI., das nicht auf dem Regensburger Reichstag (S. 18), sondern in Nürnberg abgelegt wurde. Zahlreiche Abbildungen und Karten ergänzen in willkommener Weise den Text; auch hier zeigt sich das Bestreben, über das geschriebene Wort hinaus Kunst und Architektur der frühen Kirche als Quelle zu verwerten.

Die gediegene Ausstattung macht den Band sehr ansprechend; die Eigenständigkeit der Darstellung kommt so auch in der äußeren Form gut zum Ausdruck. Man wird darum auch das Nebeneinander-Erscheinen zweier „Kirchengeschichten“ nicht als leere Duplizität betrachten, sondern als erfreuliche Ergänzung. P. Stockmeyer, Trier

P. Stockmeier, Trier

BIBELWISSENSCHAFT – ALTES TESTAMENT

Die heilige Schrift des Alten Testaments. Band I: Genesis bis Exodus.

Aus dem Urtext übers. v. Arnold M. Goldberg. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1964. 212 S. brosch. Subkr. 19,80 DM.

Der Dozent für Judaistik an der Universität Freiburg im Breisgau legt hier den 1. Band einer neuen Übersetzung des Alten Testaments vor, die den Urtext so nah wie möglich zu erreichen und wiederzugeben versucht. Wenn seiner deutschen Ausgabe auch „fast immer ein wenig vom Klang, vom Geschmack der hebräischen Sprache anhaftet“, so jagt sie doch nicht dem Ungewöhnlichen, Exzentrischen oder Aparten in der deutschen Sprache nach. Sie kann zwischen die Übersetzung von Martin Buber und die Patloch-Bibel angesetzt werden. Ich könnte mir vorstellen, daß sie bei manchen, der hebräischen Sprache unkundigen Lesern leichter eine Ahnung vom Kolorit der Ursprache des AT entstehen ließe als andere Übersetzungen.

Fragwürdig scheinen mir jedoch die Ausführungen über die Entstehung des Pentateuch (S. 103-109). Der Verf. ist sogar geneigt, „den ganzen Pentateuch Moses zuzuschreiben“ (S. 109). Es ist gewiß nicht zu verkennen, daß über die Pentateuchquellen noch nicht das letzte Wort gesagt ist, doch scheint ein solch globaler Rückschritt nicht unbedenklich. Interessant ist es sicher, mit dieser Auffassung die neue Hypothese über die Entstehung des Pentateuch von Schedl, Geschichte des AT, I³ zu vergleichen. Aber diese Fragezeichen tun der selbständigen Übersetzungsleistung keinen Eintrag.

H. Groß, Trier

Bauer, Johann Baptist: Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils, Gen 1–11.

Ein Handbüchlein für die alttestamentliche Katechese. — Paderborn: Schöningh, 2. überarb. u. erw. Aufl. (1964), 90 S. Lw. 6,80 DM.

Trilling, Wolfgang: Im Anfang schuf Gott . . . Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. — Freiburg — Basel — Wien: Herder 1965. 142 S. Lw. 10,80 DM.

Es ist verständlich, daß in einer Zeit der naturwissenschaftlichen Fortschritte und der technischen Weltraumerobung der Blick sich auf die ersten Seiten der Bibel richtet, um von dorthier Auskunft über den theologischen Sinn von Schöpfung, Welt und Mensch zu erhalten. Die Aussagen dieser ersten Seiten interessieren nicht nur von Wissenschaft zu Wissenschaft, sondern greifen weiter, da in ihnen grundlegende Fragen angerührt werden.

Hier sind nun zwei Hilfen anzuzeigen, die vor allem für Katechesen über das Verständnis des Anfangs gedacht sind.

Bauer legt sein bewährtes Büchlein in 2. Auflage vor. Es bringt in 6 Abschnitten die wesentlichen theologischen Aussagen über Genesis 1—11, die um die zeitgenössische Forschung wissen und geschickt auf die Ebene der Verkündigung abgestimmt sind. Zum einzelnen: ich glaube nicht, daß man Gen 1,1 als temporalen Nebensatz verstehen darf (vgl. dazu W. Elchrodt, Festschrift Mullenburg, London 1962, 1—10; H. Junker, *Biblica* 45 (1964) 477—490; die Begründung für die Entrückung des Henoch kann möglich sein, muß aber nicht unbedingt gelten; Seite 58, Zeile 3 macht die Doppelsetzung von „Brot“ den Sinn unverständlich.

Trilling legt sauber und klar, gut lesbar für den Katecheten Genesis 1 aus. Er entzieht sich keiner modernen Fragestellung und verdient uneingeschränkte Zustimmung zu seinen Darlegungen. Beide Bändchen erleichtern die Lektüre dadurch, daß sie reich-

Anmerkungen in einem Schlußteil bringen. Hier findet der Leser gut ausgewählte Literatur zur Vertiefung anstehender Einzelfragen.

Beide Bändchen seien wärmstens empfohlen.

H. Groß, Trier

Richter, Wolfgang: Die Bearbeitungen des „Richterbuches“ in der deuteronomistischen Epoche. — Bonn: Hanstein-Verl. 1964. XVIII, 147 S. (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. v. F. Nötscher u. K. Th. Schäfer, H. 21) brosch. 38,— DM.

Diese Arbeit, die einen Beitrag zur Geschichte der atl. Geschichtsschreibung in der vorköniglichen Zeit bieten will, ist zusammen mit Heft 18 obiger Reihe: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (1963; XX, 412 S.) aus einer theologischen Doktordissertation entstanden, die 1961 an der Bonner Universität eingereicht wurde. Zu Heft 18 schrieb der gleiche Rezensent: „Virtuos handhabt R. das differenzierte Rüstzeug der Literatur- und Gattungskritik und erhellt im Gegensatz zur bekannten Quellscheidung das allmähliche Entstehen von Ri 3–9. Er liefert so nicht nur einen beachtenswerten Beitrag für recht betriebene Gattungskritik, sondern er schält auch ein „Retterbuch“ heraus und verbindet Retter und Richter mit dem israelitischen Königtum.“ Heft 21 knüpft an diese Grundlage an und verfolgt mit der gleichen Methode die weitere Geschichte des herausgearbeiteten Retterbuches in der Zeit, da das deuteronomistische Geschichtswerk allmählich entsteht. R. summiert seine Untersuchung so (S. 86): Ein sehr wahrscheinlich vorliegendes Retterbuch (R) hat unter Einfluß von dt Gesetzen erste (Rdt 1: Rahmen) und zweite (Rdt 2: Beispielstück) Bearbeitung erfahren; die zweite Bearbeitung (Rdt 2) ist dann Teil des deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) geworden.“ „DtrG unterscheidet sehr deutlich zwei ihm vorliegende Traditionen der vorköniglichen Zeit, die der Richter Israels und die der Retter, die schon in Buchform vorlagen. Beide bilden auch nach den Traditionen die Wurzeln des Königtums“ (S. 130).

Es handelt sich bei diesen beiden Heften um ein Doppelwerk, das, unbezweifelbar auf der Höhe der Forschung stehend, mit ihr in ein echtes Gespräch tritt und sie dadurch in manchen Punkten fortführt. Wahrscheinlich dürfte R. mit seiner umfangreichen Untersuchung die Forschung am Richterbuch sogar auf eine ganz neue Grundlage gestellt haben. Aus der Forschung stammend ist sein Werk für die Forschung geschrieben. Sie wird vor allem aus den Erkenntnissen und Einsichten Richters auch die theologischen Folgerungen für das Verständnis des Richterbuches zu ziehen haben.

H. Groß, Trier

Loretz, Oswald: Qohelet und der Alte Orient, Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet. — Freiburg — Basel — Wien: Herder 1964. 348 S., kart. 32,— DM.

Zu den umstrittensten und sehr unterschiedlich ausgelegten Schriften des AT gehört das Buch des Predigers. Einen neuen Versuch, sein Verständnis aufzuschließen, bietet die vorliegende umfangreiche Habilitationsschrift, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommen wurde.

Eine ausführliche Einleitung leuchtet die verschiedenen Problemkreise aus, die für das Verständnis dieses Weisheitsbuches belangvoll sind. Das 1. Kapitel fragt nach griechischem, ägyptischem und mesopotamischem Einfluß auf die Entstehung unseres Buches. Für den griechischen und ägyptischen Vergleich fällt das Ergebnis negativ aus. Für die Beziehung zur Keilschriftliteratur Mesopotamiens ergibt sich, daß zwischen beiden Werken eine „überraschend große strukturelle Parallelität“ (S. 132) besteht. Diese Tatsache ist durch die Erschließung der Keilschriftliteratur besonders in der letzten Zeit ins Bewußtsein getreten.

Die stilistische Untersuchung von Qoh führt zu dem Ergebnis, daß die Formen des Buches traditionell sind und an die vorausgehende israelitische Literatur anschließen. Seine Aussagen macht Qoh in Form von „Weisheitssprüchen“. Schließlich ist das eigenartige Verständnis des Menschen nicht mit Worten wie Pessimismus, Skeptizismus oder Optimismus zu fassen und zu deuten, sondern vom Verständnis Gott-Mensch her zu bestimmen. Gott hat das menschliche Leben zwar mit großer und auch vergeblicher Mühe belastet, aber das dem Menschen unbegreifliche Wirken Gottes soll ihn zu recht verständener Gottesfurcht als Grundhaltung seines Lebens führen.

Man erkennt an der Monographie, daß ihr Verfasser am Bibelinstitut Rom, am Orientalistischen Institut Chicago und an der Universität Münster eine solide Ausbildung erfahren und gute Arbeitsbedingungen für seine Habilitationsschrift angetroffen hat. Sie ist mit der weitverzweigten Problematik um das Buch Qohelet beachtlich vertraut und breitet die interessierenden Fragestellungen, mitunter etwas zu weit, mit überaus vielen Literaturbelegen vor dem Leser aus. In dieser Zusammenstellung

des vielschichtigen und weitverzweigten Materials sehe ich vor allem den Wert dieser Arbeit, die für die zukünftige Beschäftigung mit dem Prediger des AT Ausgang und Orientierung bilden dürfte.

H. Groß, Trier

Dommerhausen, Werner: Nabonid im Buche Daniel. — Mainz: Grünewald-Verl. 1964. 120 S., kart. 16,80 DM.

Diese, der Kath.-Theologischen Fakultät Mainz vorgelegte Doktordissertation vergleicht das heutige Material über die Titelgestalt mit dem 1. Teil des Buches Daniel. Sie wurde wohl angeregt durch die Veröffentlichung eines Gebetes Nabonids aus den Qumran-Funden durch J. T. Milik, vgl. *Revue Biblique* 63 (1956) 407—415. Der deutschen Wissenschaft hat vor allem Rudolf Meyer, Jena, in der *TheolLitZtg* 85 (1960) 831—834 und in einer eigenen Studie, Berlin 1962 diesen Fund zugänglich gemacht.

D. kommt zu dem Ergebnis, daß das „Gebet des Nabonid“ der babylonischen Nabonid-Tradition näher steht als die Danielerzählung, daß aber dort „aufs ganze gesehen Züge Nabonids“ (S. 102) festzustellen sind.

Der Wert dieser Arbeit ist auch darin zu sehen, daß das vielschichtige Material zu einer Königsgestalt des Daniel-Buches nach dem heutigen Stand zusammengetragen und damit leicht auffindbar geworden ist.

H. Groß, Trier

Jepsen, Alfred / Hanhart, Robert: Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie. — Berlin: Töpel-Verlag 1961, VI, 96 S. (Beih. z. ZAW, 88), brosch. 18,— DM.

Es wird vielleicht nicht jeder zustimmen, daß die Datierung die „Seele“ der menschlichen Taten sei (nach einem Spruch J. Scaligers, den Hanhart als Motto vor seinen Beitrag, S. 55, gestellt hat). Dennoch wird man dankbar begrüßen, wenn sich jemand die Mühe macht, unsichere Datierungen etwas sicherer zu machen.

Im ersten Teil des Heftes (S. 5—48) handelt A. Jepsen über die Chronologie der Könige von Israel und Juda. Er setzt sich zunächst kritisch mit den neueren Versuchen auseinander, in diese Chronologie Ordnung zu bringen. Er selbst hält die Lösung, die J. Begrich 1929 vorgeschlagen hat, für allen späteren überlegen. Im einzelnen ist sie zu verbessern, und das geschieht in mustergültiger Weise in der Studie. Die klare Methodik vor allem besticht. Ihr Ergebnis ist ein mit der Tradition weithin übereinstimmendes Schema, dem eine vernünftige Sicherheit zukommt.

Im zweiten Teil äußert sich R. Hanhart „zur Zeitrechnung des I. und II. Makkabäerbuches“. Das ist deswegen besonders reizvoll, weil seit 1954 eine Königsliste bekannt ist, die nach babylonischem Muster über die seleukidischen Herrscher angelegt ist. Wir haben damit einen eindeutigen und sicheren Vergleichstext zu den beiden biblischen Schriften. Schon Schaumburger hatte versucht, (*Bib* 36 (1955) 423—435), die neue Liste (*BM* 35 603) zur Klärung des chronologischen Durcheinanders in 1 und 2 Makk zu verwerten.

Die vorliegende Arbeit ist im Vergleich zum genannten Versuch größer angelegt und dadurch sehr viel gründlicher. Vor allem vergißt Hanhart über der historischen nicht die Literaturkritik; er identifiziert die historische Abfolge nicht einfach mit der literarischen Darstellung. Das ist schon ein begrüßenswerter Fortschritt. Darüber hinaus kommt Hanhart zu gesicherten Ergebnissen über die verschiedenen Chronologien der Bücher. 1 Makk rechnet „profane“ Ereignisse nach der Herbstära 312; „kirchliche“ nach der Frühlingsära 311. Letzterer folgt auch 2 Makk. Diese Sicherung ist angesichts des langen Streites ein „wissenschaftliches“ Ereignis. Man darf dem Verfasser für seine mühsame Rechnerlei dankbar sein. Der ebenso alte Streit, welches der beiden Bücher historisch zuverlässiger sei, wird damit zugunsten von 1 Makk entschieden, nachdem Schaumburger noch kürzlich die entgegengesetzte These hatte wiederaufleben lassen.

Merkwürdig berührt, wie wenig der Verfasser auf das Werk von K. D. Schunck: Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches (Halle 1954) eingeht, obschon es ausführlich dieselbe Frage gestellt hat. Es ist nur in einer einzigen Anmerkung (S. 76, Anm. 35) genannt. Auch versteht man nicht recht, warum der Verfasser gegen eine Quellscheidung in 1 Makk auf Grund der doppelten Datierung ist (S. 71, 81, 82 Anm. 41). Durch eine etwas weit hergeholte Begründung (S. 56 Anm. 6) glaubt er annehmen zu müssen, sie sei die Erfindung ein und desselben Autors (S. 71, vgl. aber 81!). Darin wird ihm nicht jeder folgen wollen; warum nicht einfach annehmen, daß man in Antiochien die Herbstära, in Jerusalem — wie beispielsweise auch in Damaskus — die Frühlingsära benutzte? Dann ließe sich allerdings die verschiedene Datierung doch zur Quellscheidung verwenden. — Im Unterschied zu Schaumburger sieht der Verfasser richtig, daß literarkritisch die Umstellung des Berichtes über die Tempelweihe in 2 Makk erwiesen werden kann. Aber die Gründe, die er dem Epitomator dafür zuschiebt, sind wieder zu gewaltig (S. 74 Anm. 33). Das ius talionis läßt sich am schrecklichen Tode des

Tempelschänders Epiphanes zeigen, ganz gleich ob dieser vor oder nach der Tempelweihe starb. Eine kleine Unstimmigkeit zeigt sich auch darin, daß das Schema der Tallion dem Jason einmal ab- (S. 71 Anm. 33), ein andermal zugesprochen wird (S. 90 Anm. 56). Die Unterscheidung zwischen Jason und dem Epitomator ist eine außerordentlich schwierige Sache, zumal wenn man bedenkt, wie es der Verfasser zu Recht tut, daß noch ein Dritter seine Hand mit im Spiele haben könnte (S. 79 Anm. 38; 87 Anm. 48). Doch alle Bedenken berühren nur Nebenergebnisse der Arbeit; ihre chronologische Leistung bleibt davon unberührt.

P. D. Arenhoevel, Walberberg

Mowinckel, Sigmund: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken. — Berlin: Töpelmann (1964). (Beih. z. Zeitschr. f. d. atl. Wissensch., hrsg. v. G. Fohrer, H. 90) 87 S., kart. 18,— DM.

Der nunmehr 80jährige Osloer Alttestamentler zieht im vorliegenden Werk eine Bilanz über die Arbeiten, die sich mit den verschiedenen Einzugsberichten befassen. Die heutigen Auffassungen über Gemeinsamkeit und Eigenart der drei verschiedenen Landnahmeberichte des Jahwisten, des deuteronomistischen Geschichtswerkes und in der Priesterschrift werden eingehend diskutiert und gleichzeitig auch die in der atl. Wissenschaft gebräuchlichen Termini Tetrateuch, Pentateuch und Hexateuch einer Kritik unterzogen.

M. kommt zu dem Ergebnis, daß alle drei Berichte Hexateuch genannt werden können, da sie die Geschichte Israels bis zur Wohnsetzung im Gelobten Land verfolgen. Ein eigenes literarisches Werk aus 6 Büchern hat es dagegen nicht gegeben. Pentateuch ist indes eine literarische Größe; wohingegen ein Tetrateuch aus den Büchern Gen, Ex, Lev, Num nicht nachweisbar ist. In allen drei Traditionen ist jedoch nicht der wirkliche Hergang der Geschichte erzählt, vielmehr wird die Frühgeschichte Israels schematisch unter starker Verwertung „ätiologischer Sagen“ geschildert.

Aus zwei Gründen ist man um die Untersuchung froh; einmal vermittelt sie eine knappe, treffliche Übersicht über den derzeitigen Stand der Forschung in der Frage der Volkwerdung Israels und seines Einzugs in Kanaan. Dann weist M. nachdrücklich darauf hin, daß die schematisch gestaltete Geschichtsdarstellung mit Kernelementen wenigstens bis in die Zeit der Ereignisse zurückreicht. Ob diese Teilelemente allerdings nur einen solch minimalen Umfang haben, wie M. meint, bleibt mir fraglich, wie auch die detaillierte Angabe der drei Überlieferungsschichten. — Dankbar ist man auch für den Exkurs über das ätiologische Denken (S. 78—86).

H. Groß, Trier

Scharbert, Josef: Hellsmittler im Alten Testament und im Alten Orient. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1964. 346 S. (Quaest. disput. Bd. 23/24) engl. brosch. 26,80 DM.

Mit der vorliegenden Quaestio disputata legt der Freisinger Alttestamentler eine Fortführung seiner Bonner Habilitationsschrift vor, welche die Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt behandelte (besprochen in der TThZ 68 [1959] 184 f. von H. Junker). Der 1. Teil dieser neuen Arbeit ist der Mittlervorstellung im Alten Orient gewidmet. Im einzelnen werden die Kulturen Ägyptens, Mesopotamiens, des syrisch-palästinensischen Raumes sowie der Hethiter auf die Mittlergestalt hin untersucht. Erfreulich ist, daß Sch. sich in seiner nüchtern-besonnenen Art nicht auf ein allgemeines, in allen Kulturen mehr oder weniger variiert vorfindliches Kultschema des sakralen Königtums festlegt, wie es die englische „Myth- and Ritual-School“ oder auch die skandinavische religionsgeschichtliche Forschung glaubt annehmen zu können.

Im Hauptteil seines Werkes durchforscht Sch. die verschiedenen literarischen Gruppen des AT auf die Gestalt des Mittlers hin. Hier gliedert er in den Pentateuch, das deuteronomistische, chronistische Geschichtswerk, die nachexilische Erbauungsliteratur, die verschiedenen Epochen der Propheten, in die Psalmen, Klagelieder und die Weisheitsliteratur. Der Schlußteil zieht aus den behandelten literarischen Einheiten des AT das Fazit für die Mittlergestalt. Mit einem reich gegliederten Kapitel: Zusammenfassung und Ausblicke, Autoren- und Stellenregister schließt die Arbeit.

Nach der formalen Seite präsentiert sich die quaestio trefflich, sie ist angenehm lesbar geschrieben, umfassend und gewissenhaft dokumentiert. Sie zeigt, daß ihr Verf. sich in der weitverzweigten modernen einschlägigen Literatur wirklich auskennt, daß er seine Entscheidungen in manchen offenen Fragen sachlich und reiflich überlegt trifft.

Das heißt nun nicht, als ob alles zustimmend hingenommen werden könnte. In einer quaestio disputata gibt es doch echte disputanda!

So möchte ich in Frage stellen, ob es glücklich ist, die Ergebnisse der Teiluntersuchungen im AT so weit von der jeweiligen Behandlung selber abzusetzen. M. E. sollten die Ergebnisse, als aus den Einzeluntersuchungen organisch erarbeitet, in sie

einbezogen bleiben, nicht aber wie angeklebt wirken und dann im „Kurzschlußverfahren“ in das NT hinein ausgezogen werden. Dann hätte ein abschließendes Kapitel die Ergebnisse knapper und trefflicher zusammenstellen und zur Geltung bringen können! Die jetzige Anlage macht streckenweise den Eindruck einer statistischen Sammlung von hierher gehörigen Texten, oder anders ausgedrückt, sie legt ihr Augenmerk oft mehr, als es nützt, auf Einleitungsfragen, die auf die Mittlergestalten hin geordnet erscheinen. Dabei stellt Sch. S. 238 das vorwiegend theologische Interesse seiner Arbeit eigens heraus.

Gerade weil das Werk bibeltheologisch orientiert sein will, dürfte dem Messias als dem überragenden Heilsmittler nicht überall der ihm gebührende Stellenwert zuerkannt werden (vgl. H. Groß, Der Messias im AT, TThZ 71 [1962] 154–170). Die ausgedehnte Behandlung der Frage, wie brk im Nifal zu übersetzen ist (S. 77–79), sollte doch auch die Aufmerksamkeit dahin lenken, was unter dem „Segen“ zu verstehen ist. Wieso stehen die Funktionen des „elohistischen Moses“ nur in losem Zusammenhang mit dem Thema des Buches (S. 91 f)? Läßt sich wirklich nachweisen, daß „Salomo Gott bedeutend näher steht als sein Vater David“ (S. 127)? Wenn Verf. nach eingehenden Untersuchungen über Is 40–66 (S. 178–212) tatsächlich zu dem Schluß kommt, daß der Ebed Jahwe niemand anderes als der postulierte Deuteriojesaja selber sein kann (S. 210 f), verstehe ich nicht, wie es dann durch eine uns „nicht mehr völlig durchsichtige Überlieferungsgeschichte zu einer überzeitlichen Gestalt“ (S. 212) kommen kann. Ich halte vielmehr dafür, daß der Prophet von DtIs nach dem Vorbild und Modell seiner Berufs- und Leidensgenossen jene überzeitliche Gestalt in den Ebed-Jahwe-Liedern entworfen hat. Auch verstehe ich nicht, welches Amt gemeint ist, wenn es S. 211 heißt: „Den Tradenten (des Deuteriojesaja) war der Name nicht wichtig, sondern allein das Amt.“ Die Intention des Jonasbuches (S. 304 f) scheint mir sehr eigenwillig formuliert zu sein.

Was als Ergebnis auf den Seiten 312 f zusammengefaßt ist, dürfte im Corpus des Werkes nicht genügend herausgearbeitet sein. Zudem ist es einigermaßen erstaunlich, daß Sch., der mit Recht so kritisch den „Patternism-Vorstellungen“ der Religionsgeschlechter entgegensteht, selber in etwa einem solchen „pattern“ das Wort redet, wenn er so oft und positiv die von Daube stammende Kategorie „ruler reward“ und „ruler punishment“ in seinem Werk zitiert und bemüht.

Diese vorgebrachten disputanda wollen nur hinweisen auf einige Probleme, die dem Rezensenten bei der Lektüre dieser inhaltreichen und lesenswerten quæstio disputata aufgestiegen sind.

H. Groß, Trier

Lohfink, Norbert SJ: Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1965. 274 S. Lw. 16,80 DM.

In einer gewandten, modernen, leichtflüssigen Sprache legt der Dozent für das AT an der Hochschule Frankfurt-St. Georgen in diesem Band 9 gesammelte und leicht überarbeitete Vorträge aus den Jahren 1962–1964 vor, die alle, mehr oder weniger leicht erkennbar, um den Bund als Zentralvorstellung der atl. Theologie geordnet sind. Das trifft für die beiden ersten Beiträge, die, landläufig gesprochen, der Einleitung ins AT entnommen sind, zu: Das Werden des AT, die Irrtumslosigkeit, wie auch für die folgenden sechs, die wichtige Themen der atl. Offenbarung angehen: Die Erzählung vom Sündenfall, Das Siegeslied am Schilfmeer, Das Hauptgebot, Gesetz und Gnade, Freiheit und Wiederholung, Der Mensch vor dem Tod. Aus diesem Rahmen fällt der letzte Beitrag, der die Vorzüge von Bubers Bibelübersetzung hoch veranschlagt, heraus.

Am tiefsten und gelungensten scheint L. mir über die Irrtumslosigkeit und den Sündenfall zu handeln. Der 8. Beitrag: Der Mensch vor dem Tod ist zu sehr von zu langen Bibelziten durchsetzt, hinter denen die eigenen Ausführungen an Gewicht verlieren.

Man darf ehrlich froh sein um den Band, denn er bietet echtes theologisches Mühen um das Verständnis zentraler Probleme des AT. Doch gebe ich zu bedenken, ob das paulinische Gesetzesverständnis (S. 151–173) nicht viel stärker das der Pharisäer zur Zeit Jesu spiegelt? Der Untertitel des Werkes ist mißverständlich, denn der Verfasser sieht das AT in Linie mit dem NT und integriert es mit ihm zu einer Heiligen Schrift. Gemeint ist also eher, was folgende Frage ausdrückt: Kann man das AT christlich nennen und inwieweit ist es christlich?

H. Groß, Trier

Altman, Peter: Erwählungstheologie und Universalismus im AT. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. VI, 31 S. (Beih. z. Zeitschr. f. d. atl. Wissenschaft, hrsg. v. G. Fohrer, H. 92), brosch. 9,— DM.

Diese kurze Monographie basiert auf einer Dissertation, die 1961 der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien eingereicht wurde. Sie zeigt, wie in den verschiedenen Traditionen und Schichten des AT ein gespanntes Verhältnis zwischen Erwählung

Israels zum Volke Gottes und dem universalen Heil besteht und daß schließlich der Universalismus eine zu eng geschaute nationalistische Erwählungsauffassung überwindet. An der Entwicklung dieser beiden Schlüsselvorstellungen, die knapp und gut verständlich gezeichnet ist, läßt sich der spannungsreiche Weg ablesen, den die atl. Offenbarung genommen hat.

H. Groß, Trier

NEUES TESTAMENT

Blank, Josef: Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1964. 369 S. Lw. 29,80 DM.

Diese bei R. Schnackenburg angefertigte Dissertation des dem Bistum Speyer angehörigen Assistenten am ntl. Seminar der Universität Würzburg verdient die allergrößte Beachtung. Man ist schon nach wenigen Seiten der Lektüre von der Arbeit fasziniert. Ihr Anliegen ist vor allem die Verankerung der johanneischen Eschatologie, speziell der mit dem Thema „Krisis“ zusammenhängenden Elemente derselben, in der johanneischen Christologie und die Herausstellung der „Vergegenwärtigungstendenz“ der ersteren als Folge der letzteren.

Die Durchführung ist hervorragend gelungen. Die Arbeit ist offensichtlich mit persönlichstem Engagement geschrieben, die in ihr angewandte und vom Verfasser ständig geforderte Methode ist nach seiner eigenen Bezeichnung die „christologische“ (in Abhebung etwa von einer rein religionsgeschichtlichen Betrachtung des Johannesevangeliums). Die Urteile, die Blank in seiner Arbeit fällt, sind sehr selbständig (manchmal fast zu selbstbewußt); er spricht nichts nach, was für einen „Anfänger“ erstaunlich ist. Die durchgehende Auseinandersetzung mit R. Bultmann ist mutig und überzeugend, obwohl Blank nicht verschweigt, von Bultmann auch allerlei gelernt zu haben. Was er aber ganz entschieden ablehnt — und darin kann man ihn nur bestärken —, ist die Auflösung der johanneischen Christologie durch die sogenannte existentielle Interpretation. Und wer sich mit Bultmann überzeugend auseinandersetzen will, muß auch philosophisch gut geschult sein, und gerade diese Schulung scheint Blank zu besitzen, wie sein Werk durchgehend beweist.

Blank setzt sich da und dort in seiner Arbeit auch mit Anschauungen auseinander, die ich einst in meiner Dissertation über den johanneischen Lebensbegriff (München 1952), deren Grundthese Bl. zwar übernimmt, vorgetragen habe. Ich möchte den Verfasser wissen lassen, daß ich ihm deswegen nicht im Geringsten böse bin. Ich hoffe ja schließlich in den vergangenen fünfzehn Jahren einiges dazugelernt zu haben. Doch sei er darauf hingewiesen, daß ich mir schon damals bewußt war, daß man vom johanneischen Dualismus nur in einem eingeschränkten Maße sprechen kann; ich habe deswegen in meiner Dissertation die Begriffe „Dualismus“ und „dualistisch“ im Hinblick auf Joh fast immer in Anführungszeichen gesetzt. Ich spreche auch heute noch vom „johanneischen Dualismus“, weil mir dies etwa angesichts der Vorstellungsschemata, wie sie besonders in den Kapp. 3 und 6 des Joh-Evangeliums begegnen, berechtigt zu sein scheint. Unrecht tut aber Blank ganz gewiß der Arbeit von W. Thüsing über „Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium“ (Münster 1960); denn Th. ist sich selbst sehr wohl bewußt, daß man im Leben Jesu nach johanneischer Schau nur in sehr eingeschränktem Maße von „zwei Stadien“ sprechen kann (vgl. bei Th. S. 178; 201–204).

Wir wünschen dem Verfasser, daß er sich bald habilitieren kann, um seine reichen Gaben weiterhin ganz in den Dienst der Arbeit am NT stellen zu können.

Franz Mußner, Regensburg

Schnackenburg, Rudolf: Von der Wahrheit, die frei macht, Gottes in der Bibel offenbarte und präsentierte Wahrheit. — München: Anton Pustet, 1964. 129 S. (Bücherel der Salzburger Hochschulwochen), kart. 8,50 DM.

Daß die von Schn. auf den Salzburger Hochschulwochen 1963 gehaltenen Vorträge in etwas erweiterter Form nunmehr auch im Druck erschienen sind, begrüßen nicht nur die damaligen Teilnehmer, bei denen sie großen Anklang gefunden hatten. Sie sind es wirklich wert, daß sie auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. Es wird hier bündig, unschwer verständlich und in feiner Sprache Antwort gegeben auf Fragen, die vielen heute auf den Nägeln brennen, wie die nach der Offenbarungsentfaltung, dem existentialen Charakter der Offenbarung, dem Weltverständnis im Offenbarungslicht, dem Verhältnis von Geschichte und Offenbarungsgeschichte, der Beziehung zwischen schriftlicher und mündlicher Offenbarung usw. Die am Schluß beigefügten Literaturhinweise geben die Möglichkeit, das Gebotene noch weiter zu vertiefen. Die in Aussicht genommene Übertragung des Büchleins in fremde Sprachen ist ein Beweis dafür, daß es berechtigterweise auch im Ausland ein gutes Echo gefunden hat.

N. Adler, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

Blondel, Maurice: Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik. — Freiburg — München: Alber-Verl. 1965. 543 S., Lw. 56,— DM.

KIRCHENGESCHICHTE

Inventar der Archive der Stadt und Pfarrei Neuerburg (Kreis Bitburg), bearbeitet von Theresia Zimmer, Franz-Josef Heyen und Eduard Lichter. — Koblenz: Selbstverl. der Landesarchivverwaltung, 1965. XXVI, 230 S. (Veröffentlichungen der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz, Bd. 3), brosch. 18,— DM.

Johannes XXIII. im Zeugnis seines Nachfolgers Paul VI. Mit einer Einführung von D. A. Seeber. — Freiburg: Herder-Verl. 1965. 128 S., 8 Bildtafeln (Herderbücherei, Bd. 217), kart.

Maier, Hans: Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. Zweite, erweiterte Aufl. — Freiburg: Rombach-Verl. 1965. 332 S., Lw. 29,— DM.

Wothe, Franz Josef: Carl Maria Splett, Bischof von Danzig. Leben und Dokumente. Hildesheim: Bernard-Verl. 1965. 113 S., kart. 3,40 DM.

Zeeden, Ernst W.: Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. — München — Wien: Oldenbourg-Verl. 1965. 213 S., brosch. 14,80 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem 70. Geburtstag am 10. Dezember 1964. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. VIII, 299 S., 1 Tafel, Lw. 58,— DM.

Psalmen. Neu übersetzt von Fridolin Stier. Langspielplatte. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. (Die gesprochene Schrift) Nr. PAT 482—62, 33 M, 25,— DM.

Ruppert, Lothar: Die Josephszählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. — München: Kösel-Verl. 1965. 278 S., kart. 38,— DM.

Wir beten Psalmen. Eine Auswahl der schönsten Psalmen aus dem Urtext übersetzt, bearbeitet und herausgegeben von Gregor Benedikt. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 127 S., Plastikbd., 3,60 DM.

DOGMATIK — MORAL

Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis, vel ad Academiam quoquo modo pertinenta. Tom 3. — Rom: Academia Mariana 1965 111 S., 9 Abb., o. Pr.

Betz, Johannes: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT. — Freiburg — Basel — Wien: Herder, 1965. XXII, 240 S., kart. 25,— DM.

Congar, Yves: Die Tradition und die Traditionen. Band I. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 292 S., Lw. 28,80 DM.

Della Croce, Giovanna, OCD: Christus in der Mystik des heiligen Johannes vom Kreuz. — Wien: Heller-Verl. 128 S., 8 Abb. (Jahrbuch für Mystische Theologie, Bd. X, Jahrgang 1964). Kart. 16,— DM.

Daniélou, Jean: Das Ärgernis der Wahrheit. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 199 S., Lw. 14,80 DM.

Geiselmann, Josef Rupert: Jesus der Christus. Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus. — München: Kösel-Verl. 1965. 237 S., Lw. 16,80 DM, kart. 11,80 DM.

Grillmeier, Aloys: Christ in the Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon. — London: Mowbray-Verl. 1965. 528 S., Lw. 75 Schilling.

Heinzmann, Richard: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problem-geschichtliche Untersuchung der früh-schol. Sentenzen und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. XX, 252 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XL, H. 3). Kart. 34,— DM.

Hulsbosch, A.: Die Schöpfung Gottes. Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild. — Wien—Freiburg—Basel: Herder-Verl. 1965. 220 S., kart. 15,20 DM.

Jorissen, Hans: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 161 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie. Hrsg. v. B. Köting u. J. Ratzinger, Bd. 28, 1), kart. 23,— DM, geb. 26,— DM.

- Künneth, Walter: Von Gott reden? Eine sprachtheologische Untersuchung zu J. A. T. Robinsons Buch „Gott ist anders“. — Frankfurt: Brockhaus-Verl. 1965. 80 S., kart. 4,80 DM.
- Philippe, M. D., OP: Einheit in Christus. Das Geheimnis des mystischen Leibes. — Zürich: Thomasverl., München — Paderborn — Wien: Schöningh-Verl. 1965. 221 S., Lw. 12,80 DM.
- Schenk, Max: Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung. Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage. — Freiburg/Schweiz: Paulusverl. 1965. XVI, 197 S., 1 Tabelle (Thomistische Studien, Bd. 9), brosch. 20,— DM.
- Schmaus, Michael: Das Paradies. — München: Hueber-Verl. 1965. 30 S. (Münchener Univ.-Reden, Neue Folge, Heft 38). Geh. 2,80 DM.
- Schüler-Springorum, Horst: Die Hypothek der Zeit. Bausteine zur Kirche der Zukunft. — Stuttgart: Quell-Verl. 1964. 208 S., Lw. 16,80 DM.
- Strohl, Walter: Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation. — Pfullingen: Neske-Verl. 1965. 240 S., Lw. o. Pr.
- Volken, Laurenz: Die Offenbarung in der Kirche. — Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verl. 1965. 304 S., Lw. 19,80 DM.
- Völker, Walter: Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. — Wiesbaden: Steiner-Verl. 1965. 506 S., brosch. 80,— DM.
- Weih, Anton Sebastian: Um den Ursprung des Menschen. Schöpfung oder Entwicklung? — Werl: Coelde-Verl. 1965. 60 S. (Reihe „Mit beiden Augen gesehen“, H. 7). Geh. 1,— DM.
- Weiss, Bardo: Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 181 S., kart. 19,80 DM.
- Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution und Dekrete der dritten Session. Lateinisch-deutsche Ausgabe. — Freiburg—Basel—Rom—Wien: Herder-Verl. 1965. 180 S., kart. 12,80 DM.

KIRCHENRECHT

- May, Georg: Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wieder-verheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. XI, 116 S., kart. 12,— DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK — HOMILETIK

- Bernhart, Josef: „Da rief er ein Kind . . .“ Was jung und alt angeht. — Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1962. 206 S. Geb. (Linson) 13,80 DM.
- Diederich, Honoratus: Liturgie und Diakonie. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 56 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 21). Brosch. 3,— DM.
- Evely, Louis: Neuer Wein in neue Schläuche. — Graz—Wien—Köln: Styria-Verl. 1965. 285 S., kart. 9,80 DM, Lw. 14,80 DM.
- Gemeinsamer Auftrag, gemeinsame Sorge. Zum Dienst des Laien-helfers. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 28 S., brosch. 0,40 DM.
- Gluth, Bernhard: Seelsorge an höheren Schulen. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 40 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 20). Brosch. 2,80 DM.
- Guillet, Jacques: So spricht der Herr. Biblische Texte als Anstoß zum Gebet. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 64 S., kart. 3,80 DM.
- O'Brien, John A.: Du und die Angst unserer Zeit. Geistliche Hilfe für den modernen Alltag. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 243 S., Lw. 16,80 DM.
- Hirsch, Emanuel: Predigerfibel. — Berlin: De Gruyter-Verl. 1964. XII, 415 S., Lw. 24,— DM.
- Leroy, Herbert — Dreher, Bruno: Biblische Pfingstpredigten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 112 S., geb. 7,20 DM.
- Leuninger, Ernst und Herbert: Zu Tisch geladen. Meßfeier für Kinder. — Hildesheim: Bernard-Verl. 1965. 17 S., geh. 0,65 DM (Staffelpreis).
- Liturgisches Jahrbuch. Hrsg. v. Liturgischen Institut. — Münster: Aschen-dorff-Verl. 1964. (Vierteljahresshefte für Fragen des Gottesdienstes, Jahrgang 1964). 292 S., Lw. 22,— DM.
- Pflegler, Michael: Kerygmantik. Verkündigung des Wortes. — Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verl. 240 S., Lw. 19,80 DM.
- Schachtner, Hans und Schäfer, Josef: Werkheft zum Firmunterricht. Für Jugendliche am Beginn der Reifezeit. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 32 S., kart. 5,40 DM.
- Schmidt, Hermann: Die Konstitution über die Heilige Liturgie. Text — Vorgeschichte — Kommentar. — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verl. 1965. 268 S. (Herder-Bücherei 218), kart. 3,95 DM.

Vollständige katholische Familien- und Altarbibel

HAMP — STENZEL — KÜRZINGER

Katholische Familien- und Altarbibel

Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments.

Von den Herausgebern völlig neubearbeiteter Text unter besonderer Berücksichtigung der Schriftrollen von Qumran und der neueren biblischen Literatur des In- und Auslandes, in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Bibelwerk Stuttgart.

AUSGABEN:

Ausgabe A:

mit 16 Farbtafeln aus einem Codex des 13. Jahrhunderts, Format 19,5×28,5 cm, 1500 Seiten, Dünndruck, graues Leinen mit braunem Aufdruck	58,— DM
rotes Kunstleder mit Goldprägung	58,— DM
rotes Saffianleder mit Goldprägung und Goldschnitt	145,— DM
Schafleder, natur, mit Farbschnitt	125,— DM

Ausgabe B:

mit 25 Bildern von Roland Lützenburger, Format, Ausgaben und Preise wie oben.

Die Gestaltung bei allen Ausgaben hat Professor Lützenburger. Es wurde besonderer Wert auf eine **moderne, alle neue exegetische Literatur berücksichtigende, gut lesbare Übersetzung** gelegt.

Mit dieser Familien- und Altarbibel in moderner Übersetzung und Gestaltung wird einem wirklichen Bedürfnis entsprochen und so auch einem Anliegen des II. Vatikanischen Konzils gedient. **Sie soll tagsüber auf dem Altar aufgeschlagen liegen.**

Die katholische Familien- und Altarbibel eignet sich vor allem als **Geschenk für Brautleute!**

PAULINUS-BUCHHANDLUNG TRIER

ERICH LAMPEY

Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins

Ln. 76 Seiten, 11,80 DM

„Nach einer Einleitung über die ontologischen Ansätze Augustins und einem ersten Kapitel über die gnoseologische Grundlegung in der personalen Erkenntnislehre Augustins behandelt der Verfasser das Zeitproblem in drei Kapiteln: das phänomenologische Problem der Zeit, das metaphysische Problem der Zeit, das anthropologische Problem der Zeit.

Lampey betont gewiß mit Recht, daß es Augustins Verdienst ist, den Menschen als Person ‚entdeckt‘ zu haben, und daß sich eben darin sein Denken wesentlich vom antik-griechischen Denken unterscheidet. So ist auch seine Zeitspekulation in existenzphilosophisches Denken eingebettet.“

Scholastik

ELIMAR VON FÜRSTENBERG

Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus

Ln. 167 Seiten, 16,80 DM, kart. 13,80 DM

„Das Buch setzt den Leser in den Stand, im Gespräch mit den fast immer bestens geschulten Vertretern des dialektischen Materialismus Rede und Antwort zu stehen.“

Politische Bibliographie, Berlin

„Die Arbeit habe ich mit größtem Interesse in einem Zug durchgearbeitet und bin stark beeindruckt von der Klarheit und dem Scharfsinn der Durchführung. Besonders war ich angetan von der Weiterführung der thomistischen Gedanken. Die Ausführungen über die Begriffe Naturgesetz und Denkstruktur sind ganz ausgezeichnet.“

Prof. Dr. Engert

J O S E F H A B B E L R E G E N S B U R G

Neuerscheinungen

Adalbert Hamman
Stephan Richter

Arm und reich in der Urkirche

Aus dem Französischen über-
tragen von Joseph Nederehe
292 Seiten. Leinen 19,80 DM

„Kommt es nur aus einem schlechten Gewissen, daß in unserer Zeit des Wohlstandes immer wieder die Frage nach Sinn und Wert der Armut gestellt wird? Oder spricht hier ein gesundes, christliches Empfinden, das in einem heiligen Gespür die Armut erkennen will, um sie zu leben? In diesem Werk sind Predigten der großen Kirchenväter über die Armut gesammelt: Klemens von Alexandrien, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus. Wir hören aus der Frühzeit der Kirche noch immer gültige Antworten auf viele Fragen unserer Zeit. Die gut gelungene Übertragung hilft mit, die Lehre der Väter unserem Denken nahezubringen.“

Der große Entschluß

„... Gleich erregend ist die Begegnung mit einem ebenfalls aus Frankreich kommenden Buch, das seinen Leser mit aktuellen Kirchenväter-Homilien des 4. Jahrhunderts bekannt macht — kühnen und geradsinnigen Äußerungen von Clemens von Alexandrien bis hin zu Augustinus über Reichtum, Besitz, Geld, Wucher, Zins, Luxus und Armut.“

Religion und Theologie

Stephan Richter

Das Wagnis der Nachfolge

Mit Beiträgen von Hans Urs
von Balthasar, Jean Leclercq,
Suso Frank, Hans Albert
Timmermann, Stephan Richter
und Robert Svoboda

189 Seiten. Leinen 11,80 DM

„Die Nachfolge Christi vollzieht sich im Stand der evangelischen Räte, die zwar für jeden Christen ein Leitfadens sind, jedoch nur in der Ganzhingabe des Rätestandes vorbildlich und stellvertretend vollzogen werden kann. H. U. von Balthasar gibt in seinem Beitrag eine theologische Grundlegung des Rätestandes, die für alle seine Formen gültig ist, bis zu der neuesten der ‚Weltgemeinschaften‘ (Säkularinstitute). Unerläßlich für die volle Verwirklichung der Kirche bleibt stets das Vorhandensein dieses Standes der Loslösung vom Besitz und Besitzenwollen (Armut), von persönlich-menschlicher Bindung (Keuschheit) und vom eigenen Ich (Gehorsam), wie immer die Ganzhingabe sonst gelebt werden mag. Die übrigen Beiträge des Buches suchen auf den biblischen Grund des Mönchtums zurückzuführen (Dom Leclercq über Neubewertung des benediktinischen Mönchtums; Suso Frank OFM über die Rolle der kontemplativen Orden im Missionsland) oder einen Überblick über die tatsächlich vorhandenen Formen von Räteleben in den ‚Weltgemeinschaften‘ (Timmermann), im evangelischen Raum (St. Richter OFM) und in den karitativen Kongregationen (R. Svoboda OSC) zu geben.“

Religion und Theologie

FERDINAND SCHÖNINGH · PADERBORN

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 2938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Postfach 64

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine
der Mittelmosel

Soeben ist erschienen:

Lateinisch-deutsches Altar-Meßbuch

Teil III: Dreifaltigkeitssonntag
bis letzter Sonntag n. Pfingsten
Kunstledereinband: 50,— DM

Die Teile I und II erscheinen
rechtzeitig im Anschluß.

Dazu empfehlen wir:

Neue Kanontafel

Große Tafel 48×21 cm
Kleine Tafel 13×21 cm
Kompletter Satz: 9,— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Vorankündigung
GEORG MAY

Die katholische Kinder- erziehung in der Mischehe

Ein kirchenrechtliches Kom-
pendium für die seelsorgliche
Praxis. Ca. 150 S., kart., ca.
14,— DM

Ein höchst aktueller und notwen-
diger Beitrag zum interkonfession-
ellen Gespräch über die Mische-
he. Der Mainzer Kirchenrechtler
verteidigt in der Gegenüberstel-
lung der katholischen Ekklesiolo-
gie und den Lehren vom Selbst-
verständnis der evangelischen
Kirchen die unabdingbaren For-
derungen nach der katholischen
Kindererziehung in der Mischehe,
belegt mit reichen Quellenzitaten.
Ein Sachwortregister erleichtert
dem Seelsorger die zuverlässige
und rasche Orientierung.

PAULINUS-VERLAG TRIER

HEFT 5

SEPTEMBER/OKTOBER 1965

74. JAHRGANG PASTOR BONUS

10/11-12

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

INHALT

AUFSÄTZE

- Wilhelm Bartz, Trier*
Neuland in dem Dekret „Über den Ökumenismus“ 257 - 268
- Helmut Weber, Würzburg*
Wieweit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar? 269 - 280
- Wolfgang Kuhn, Saarbrücken*
Der Beitrag der biologischen Anthropologie zu
einem vertieften Personverständnis 281 - 295

KLEINERE BEITRÄGE

- Klaus Kremer, Trier*
Zu dem Buch von Leo Scheffczyk, Schöpfung und
Vorsehung (Fr. i. Br. 1963) 296 - 301
- Heinz Loduchowski, Bonn*
Gedanken zur „Praktischen Theologie der Kirche
in ihrer Gegenwart“ 302 - 306

BESPRECHUNGEN

- Dogmatik, Kirchenrecht, Neues Testament, Moral 306 - 320

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier,
Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung 15,90 DM zuzüglich Zustell-
gebühren.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
19,80 DM zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft 3,60 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Neuland in dem Dekret „Über den Ökumenismus“

Von Prof. Wilhelm Bartz, Trier

Papst Paul VI. hat in der öffentlichen Sitzung des II. Vatikanischen Konzils am 21. November 1964 das Dekret „Über den Ökumenismus“, das in der vorausgegangenen Abstimmung von den anwesenden 2156 Konzilsvätern mit 2137 Stimmen bei nur 11 Gegenstimmen angenommen worden war, feierlich bestätigt und damit in Kraft gesetzt¹. Die konziliare Bedeutung des Dokuments wird dadurch nicht herabgemindert, daß es im Unterschied zur „Konstitution“ als „Dekret“ deklariert wird. Es soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß in ihm pastorale und praktische Weisungen ergehen. Aber darüber hinaus enthält es Kernelemente einer Theologie des Ökumenismus, und unmittelbar nach dem Vorwort fixiert es seine profunde, im Geist der Konstitutionen über die Liturgie und die Kirche erarbeitete ekklesiologische Basis².

Oscar Cullmann, auf dem Konzil Gast des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, sagt von dem Ökumenismus-Dekret: „Hier handelt es sich tatsächlich um mehr als eine geöffnete Tür. Hier befinden wir uns auf Neuland“³.

Es sei der Versuch unternommen, dieses Neuland konkret zu bestimmen.

Dem könnte entgegengehalten werden, dazu sei es noch zu früh, es fehle der gehörige zeitliche Abstand.

Sicherlich, das Dekret ist noch nicht „geschichtsreif“ im Sinne der geschichtlichen Forschung. Unter ihrer Sicht ist es noch belastet mit der ganzen Problematik der „Zeitgeschichte“. Auch liegt über seiner zweifellos sehr differenzierten Vorgeschichte, über seinem Werdeprozeß in Kommissionen und Konzilsaula noch weithin Schweigen. Aber so wesentlich

¹ Der authentische Text des Dekrets ist veröffentlicht AAS 57 (1965) 90–112. Er wurde mit einer im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgten deutschen Übersetzung vom Verlag Herder in Freiburg (1965) ediert. Diese Ausgabe liegt unserer Untersuchung zugrunde. Den lateinischen Text nebst deutscher Übersetzung, wertvollem Kommentar und Quellenhinweis bietet auch Kardinal Lorenz Jaeger, der von der ersten Stunde an maßgebend an der Genesis des Dekrets beteiligt war: Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien Bd. XIII, Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut). Paderborn 1965. Eine für den wissenschaftlichen und seelsorgerischen Gebrauch sich gleichermaßen anbietende handliche Ausgabe hat der Paulinus-Verlag, Trier, herausgebracht. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II, Trier 1965.

² Vgl. Cardinal G. Lercaro, La signification du Décret „De Oecumenismo“ pour le dialogue avec les Églises orientales non catholiques, Irénikon 37 (1964) 468–470.

³ Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 15 (1964) 102.

die zeitliche Distanz für eine sachgerechte Beurteilung des Dekrets sein mag, so sehr es darauf ankommt zu wissen, wie es zustandegekommen ist, wenn seine Analyse und Interpretation zutreffen sollen, hier und jetzt geht es nicht um Geschichte, sondern um das lebendige und wegweisende Wort der im Konzil präsenten Kirche.

Viele Bischöfe und Theologen haben an diesem Dekret gearbeitet, auch Nichtkatholiken haben mittelbar und unmittelbar an ihm mitgewirkt⁴, unterschiedliche Strömungen sind in ihm zusammengefloßen. Jetzt aber, da es verkündigt worden ist, vernehmen wir in ihm nicht mehr die Stimme dieser oder jener Bischöfe, dieser oder jener „fortschrittlichen“ oder „beharrenden“ Theologen, vielmehr die Stimme der Kirche, welche die Stimme Christi ist.

Es ist die Stimme des einen und ungeteilten Konzils des Papstes und der Bischöfe, das nach dem Willen Johannes' XXIII. das ökumenische Werk zu seinem eigenen gemacht hat und in allen seinen Arbeiten und Erörterungen beständig vor Augen hatte. Nicht nur in dem „Dekret über den Ökumenismus“, auch in der „Konstitution über die heilige Liturgie“, auch in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“, auch in dem „Dekret über die katholischen Ostkirchen“ weht der ökumenische Geist. Man darf das „Dekret über den Ökumenismus“ nicht von den andern Lehr- und Lebenszeugnissen des Konzils trennen, und diese nicht von ihm. Sie sind das eine Zeugnis der einen Kirche, deren Haupt Christus und deren Seele der Heilige Geist ist.

Es stellt sich noch eine zweite Vorfrage.

Geht es an, von „Neuland“ zu reden, wenn unmittelbar vor der Endabstimmung über das Dekret durch „höhere Autorität“ neunzehn Änderungen „zur größeren Klarheit des Textes“ an ihm vorgenommen worden sind?

Man wird das, was da geschehen ist, und vor allem wie es geschehen ist, nicht mit einer Handbewegung abtun, man wird es aber auch nicht dramatisieren. Pfarrer Dr. Lukas Vischer, der als Beauftragter des Weltrates der Kirchen an dem Konzil teilgenommen hat, bemerkt: „An und für sich sind diese Korrekturen gewiß nicht so tragisch, wenn auch Nichtkatholiken gewünscht hätten, daß man sie weglasse⁵.“ Und O. Cullmann erklärt: „Ich halte auch nach den letzten Ereignissen daran fest, daß die neuen Texte als solche nicht viel oder überhaupt nichts ändern müssen, wohl aber — und dies ist doch eine neue Möglichkeit — ändern können. Aus diesem Grunde ist es weiterhin notwendig, sich nicht

⁴ Den von den nichtkatholischen Beobachtern zum Ökumenismus-Dekret geleisteten Beitrag nennt Kardinal Bea „einen entscheidenden“ (KNA-Sonderdienst Nr. 96/97 vom 27. 11. 1964, S. 2).

⁵ Orientierung 29 (1965) 2.

nur mit dem Studium der Texte zu begnügen, sondern das Konzilsgeschehen aufmerksam zu verfolgen⁶."

Nach diesen Vorbemerkungen seien einige Kernstücke aus dem Dekret herausgehoben, in denen wir „Neuland“ zu erkennen glauben.

1. Der Ökumenismus ist Sache der ganzen Kirche

Im 2. Kapitel des Dekrets steht obenan die bisher kirchenamtlich nicht gehörte grundsätzliche Entscheidung der Väter: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten⁷.“

Damit macht die im Konzil anwesende Kirche die Wiederversöhnung der Christen zu ihrer eigenen Aufgabe, nicht anders als wie sie in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ den Weltmissionsbefehl als eine für sie unabdingbare Verpflichtung erklärt⁸.

Bei dem ökumenischen Anliegen geht es nicht um die förderungswerte Initiative einer Gruppe oder Gemeinschaft, sondern um den an die Kirche als solche ergangenen Auftrag ihres Herrn, ohne Unterlaß alles zu tun, daß die zertrennte Christenheit eins werde im Glauben. Aus dieser Verantwortung heraus mahnen die Väter alle Gläubigen zur eifrigen Teilnahme an dem ökumenischen Werk, empfehlen sie es dem klugen Bemühen der Bischöfe⁹ und wollen sie „allen Katholiken die Mittel und Wege nennen und die Weise aufzeigen, wie sie selber diesem göttlichen Ruf und dieser Gnade Gottes entsprechen können“¹⁰.

2. Sprache und Stil des Dekrets sind ökumenisch

„Neuland“ wird auch betreten, wenn es in dem Dekret heißt: „Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern... Der katholische Glaube muß tiefer und richtiger ausgedrückt werden, auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann¹¹.“

Die hier erstmals geforderte ökumenische Sprachregelung wird in dem Dekret „Über den Ökumenismus“, aber ebenso auch in den andern Konzilsdokumenten, von den Vätern exemplarisch durchgeführt. Die Konstitutionen und Dekrete sind weder im traditionellen Amtsstil abgefaßt,

⁶ Materialdienst a. a. O. 103.

⁷ II 5. — Die römischen Zahlen geben jeweils die Kapitel, die arabischen die durch diese fortlaufenden Nummern der Konzilsdokumente an.

⁸ Konstitution über die Kirche II 17.

⁹ Dekret über den Ökumenismus II 4.

¹⁰ A. a. O. Einleitung.

¹¹ A. a. O. II 11; vgl. die Konstitution über die Kirche VIII 67.

noch in der Sprache der Scholastik oder Kanonistik. Kein Anathema wird ausgesprochen, keine Zensur verhängt. Ihre Sprache ist von der Schrift und den Vätern des Ostens und des Westens inspiriert und der Grundintention des Konzils entsprechend mit Vorzug pastoral gehalten. Nirgendwo den getrennten Brüdern unverständlich, nirgendwo sie verletzend, gleicht sie sich ihrer Redeweise bis in den Wortlaut hinein an. Am bemerkenswertesten wohl, wenn das Ökumenismus-Dekret sagt: „Unser Geist wendet sich zuerst den Christen zu, die Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen offen bekennen, zur Ehre des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes¹².“ Die bewußt gewollte Adaption an die „Basis“-Formel der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Neu Delhi 1961 liegt auf der Hand, wie ein Vergleich zeigt. Die „Basis“-Formel lautet: „Der Weltrat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Die eucharistische Liturgie der orientalischen Kirchen preisend, spricht das Dekret ihre theologische Sprache¹³.

3. Die Väter bekennen sich zu der „perennis reformatio“ der Kirche

Weit entfernt, die Schuld an dem „Ärgernis“ der Spaltung einseitig den andern aufzubürden, gestehen die Väter freimütig, daß die Christen sich „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ getrennt haben¹⁴. Daß es auch darum zwischen dem Osten und dem Westen zur Spaltung gekommen ist, weil es an „Verständnis und Liebe füreinander“ mangelte¹⁵. Es wird zugegeben, daß das in der Tradition vorhandene Prinzip, nach dem die Ostkirchen die Potentialität haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, „nicht immer beachtet worden ist“¹⁶. Man respektiert den geschichtlichen Sachverhalt, daß die Wurzeln der Reformation in das Spätmittelalter hinabreichen¹⁷.

Damit lassen die Väter es nicht bewenden. Sie legen ein förmliches Schuldbekenntnis ab: „Auch von den Sünden gegen die Einheit gilt das Zeugnis des heiligen Johannes: ‚Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns‘ (1 Jo 1, 10). In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um

¹² III 20; vgl. Einleitung.

¹³ III 15.

¹⁴ I 3.

¹⁵ III 14.

¹⁶ III 16.

¹⁷ III 19.

Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben¹⁸.“ Auch bezeugen sie ausdrücklich, daß die in der Gegenwart guten Glaubens Irrenden nicht für das angeklagt werden dürfen, was in der Vergangenheit geschehen ist¹⁹.

Die Kirche schaut nicht pharisäisch auf die Getrennten, sondern hebt an erster Stelle die besondere ökumenische Bedeutung der eigenen „dauernden Reform“ („perennis reformatio“) hervor, zu der sie von Christus selbst auf ihrem Pilgerweg gerufen ist²⁰.

Was also etwa auf sittlichem Gebiet, in der kirchlichen Zucht oder auch in der Verkündigung der Lehre nicht vollkommen bewahrt worden ist, muß zur rechten Zeit erneuert werden.

Es ist beachtenswert, daß die Väter die Art der Verkündigung sorgfältig von dem Depositum fidei selbst unterschieden haben wollen, und auch den richtig verstandenen Rückschritt in Leben und Lehre der Kirche nicht ausschließen²¹.

Vor aller Sorge um die getrennten Brüder müssen die katholischen Christen darauf bedacht sein, das eigene Haus zu bestellen, damit ihr Leben zum Zeugnis für das von Christus durch die Apostel empfangene Glaubensgut werde. Sie haben die Pflicht, durch ein Leben aus dem ganzen Reichtum der Offenbarungswahrheit und der Gnadenmittel die Heiligkeit der Kirche vor den Menschen aufleuchten zu lassen. Durch die Freiheit, die sie einander hinsichtlich der verschiedenen Formen der Frömmigkeit, des Ritus und der Theologie zugestehen und durch die in allem bewiesene gegenseitige Liebe machen sie mehr und mehr die Katholizität und die Apostolizität der Kirche offenbar²².

„Bekehrung des Herzens“, heilige Lebensführung und Gebet sind „die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“²³.

4. Dem gemeinsamen christlichen Erbe gebührt höchste Wertschätzung

Ökumenische Verantwortung gebietet zunächst negativ, alle Worte, Urteile und Werke auszuräumen, die unvereinbar sind mit einer wahr-

¹⁸ II 7. Die Väter folgen mit der Bitte um Vergebung dem Beispiel, das ihnen Papst Paul VI. in der Eröffnungsrede zur zweiten Sitzungsperiode des Konzils am 29. September 1963 (AAS 55 [1963] 853) und in der Ansprache an die Konzilsbeobachter am 17. Oktober 1963 (AAS. a. a. O. 879) gegeben hatte. Wörtlich hatte der Papst in seiner Ansprache an die Beobachter erklärt: *Nous avons osé, dans Notre discours du 29 septembre, recourir avant tout pardon chrétien; réciproque, si possible. Veniam damus petimusque vicissim* [Horaz, *Ars poetica*, v. 11].

¹⁹ I 3.

²⁰ II 6; vgl. I 4.

²¹ II 6.

²² II 4; vgl. II 7.

²³ II 8.

heitsgetreuen und gerechten Würdigung der Lehre und des Lebens der getrennten Brüder. Positiv ist gefordert, einander gründlicher kennenzulernen. Aus dem Dekret geht deutlich hervor, daß dazu eine komparative Symbolik und eine phänomenologische Konfessionskunde keineswegs genügen. Man muß in den „Geist“ („animus“) der getrennten Brüder eindringen. Das aber setzt ein Studium ihrer Lehre und Geschichte, ihres geistlichen und kultischen Lebens, ihrer religiösen Psychologie und ihrer Kultur voraus. Deren Kenntnis wird vertieft durch den Dialog, den theologische Fachleute verschiedenen christlichen Bekenntnisses auf der Grundlage der Ebenbürtigkeit („*par cum pari*“) miteinander führen²⁴. Für solche interkonfessionelle Gespräche der Berufenen wird in Erinnerung gebracht, und es sollte nicht übersehen werden, „daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“.

Theologie und Geschichtswissenschaft sollen auch unter ökumenischem Betracht betrieben werden, damit die Priester selbst entsprechend unterrichtet sind und die Gläubigen unterrichten können²⁵.

Aber die Väter des Konzils geben sich nicht damit zufrieden, auf ein besseres Kennenlernen der getrennten Brüder zu drängen, sie verlangen von den Katholiken, daß sie freudig die Güter des gemeinsamen christlichen Erbes („*commune patrimonium*“) bei ihnen anerkennen und wertschätzen und ebenso das Gnadenwirken des Heiligen Geistes in ihren Seelen. Sie sprechen offen aus, daß auch die christlichen Güter der getrennten Brüder den katholischen Christen in ihrem religiösen Streben helfen und mitwirken können, das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener zu verwirklichen²⁶.

Als ekklesiale Elemente jenseits der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche werden von dem Dekret genannt: die Schrift, das Leben der Gnade, die drei göttlichen Tugenden und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und „sichtbare Elemente“. Auch gibt es bei den getrennten Brüdern zahlreiche liturgische Handlungen, die sicherlich das Leben der Gnade zeugen und den Eintritt in die Heilsgemeinschaft zu vermitteln vermögen²⁷.

Die Glaubenstreue der Orientalischen Kirchen, ihr reiches liturgisches Leben, ihre Marienfrömmigkeit und ihr Mönchswesen werden gerühmt, ihre eigenen Ordnungen werden respektiert und der besonderen Ausprä-

²⁴ Die Redewendung *par cum pari* hatte bereits die *Instructio De motione oecumenica* des Heiligen Offiziums vom 20. Dezember 1949 gebraucht (AAS 42 [1950] 145).

²⁵ II 9—11.

²⁶ I 4; vgl. I 3.

²⁷ I 3; vgl. III 14—17 und 20—23.

gung ihrer Theologie wird hohes Lob zuteil. Die Väter stehen nicht an zu erklären, „daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe („patrimonium“) mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört“²⁸.

Das Dekret weist hin auf den Christusglauben, den die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlandes bekennen, und aus dem sie leben. Es erwähnt mit Genugtuung die Liebe und religiöse Verehrung, die von ihnen der Bibel entgegengebracht wird und eine unermüdliche wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr zur Folge hat. „Unter Anrufung des Heiligen Geistes suchen sie in der Heiligen Schrift Gott, wie er zu ihnen spricht in Christus“²⁹. Sie haben das Sakrament der Taufe. Wegen des Verlustes des Weihe sakramentes haben sie das Mysterium der Heiligen Eucharistie nicht mehr in seiner ursprünglichen und unversehrten Seinswirklichkeit bewahrt. Dennoch bekennen sie, daß bei dem Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl die Lebensgemeinschaft mit Christus bezeichnet wird, und sie erwarten seine Wiederkunft in Herrlichkeit. Das durch den Glauben an Christus genährte und durch die Gnade der Taufe und das Hören des Wortes Gottes geförderte christliche Leben der getrennten abendländischen Christen manifestiert sich im privaten Gebet, in der Schriftmeditation, in einem christlichen Familienleben und im Gemeindegottesdienst. Aus ihrem Christusglauben heraus erweisen sie Gott Lob und Dank und üben sie wahre Nächstenliebe. Dieser „werktätige Glaube“ („operosa fides“)³⁰ hat auch viele Einrichtungen geschaffen, um geistige und körperliche Not zu beheben, die Jugend zu erziehen, die sozialen

²⁸ III 14–17.

²⁹ III 21. Die ursprünglich von den Vätern verabschiedete Fassung lautete: „Unter Anregung des Heiligen Geistes finden sie in der Heiligen Schrift Gott, der zu ihnen spricht in Christus . . .“. Von der durch „höhere Autorität“ vorgenommenen Korrektur sagt Kardinal Bea: „Das Konzil spricht es an anderer Stelle klar aus, daß die Heilige Schrift das inspirierte Wort Gottes ist. Es ist also Gott selbst, der bei der Schriftlesung zum Menschen spricht. So beinhaltet die Textänderung keine Leugnung irgendeiner der genannten Wahrheiten. Sie will lediglich klarer die Intention des Textes unterstreichen, zunächst nur und ausschließlich die subjektive Einstellung der nichtkatholischen Brüder bei der Schriftlesung, nicht aber die objektive Wirkung dieser Schriftlesung darlegen.“ Christ und Welt vom 29. 1. 1965, 18. Jhrg., Nr. 5, S. 11. Vgl. Kardinal L. Jaeger a. a. O. 137–140. Kritisch äußert sich Otto Karrer, Geschichte und geistliche Wirklichkeit. Gedanken zur dritten Konzilsperiode. Hochland 57 (1965) 215.

³⁰ Die Formulierung „werktätiger Glaube“ („operosa fides“) bringt erfreulich klar zum Ausdruck, daß die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung „allein aus dem Glauben“ nicht als Verneinung der guten Werke mißdeutet werden darf. (Vgl. Konkordienformel IV, 9–12. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. 3. Auflage, Göttingen 1956, S. 941 f.)

Lebensbedingungen menschenwürdiger zu gestalten und den Frieden zu festigen³¹.

Etwas wesentlich Neues bedeutet es, wenn das Konzil sich nicht nur der Bezeichnung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften im Abendland“ bedient, sondern ihnen auch Heilswirksamkeit zuspricht. Es war Kardinal Franz König, der diesen, auch vom Weltrat der Kirchen verwandten und von den nichtkatholischen Konzilsbeobachtern akzeptierten Namen in Vorschlag brachte. Er ist gerechtfertigt durch die ekklesialen Elemente in diesen Gemeinschaften.

„Trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, sind sie nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.“ Unbeirrt überzeugt, daß nur durch die katholische Kirche als dem „allgemeinen Hilfsmittel des Heiles“ ein Zugang „zu der ganzen Fülle der Heilmittel“ besteht, sehen die Väter auch in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, weil sie an der katholischen Fülle teilhaben, heilsvermittelnde Werkzeuge des Heiligen Geistes. Damit hat das Konzil auf die für die getrennten Brüder brennende Frage, wie die katholische Kirche über die Heilsmächtigkeit der von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften denke, die Antwort gegeben³².

5. „Wer an Christus glaubt, und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“³³.

In der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ heißt es: „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunionseinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden.“ (*Cum illis... Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam*³⁴.)

³¹ III 20–23.

³² I 3; vgl. I 4; Walter Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nicht-katholischen Kirchen. Tübinger Theol. Quartalschrift 145 (1965) 42–62; Hans Wulf, Kirchen im Dialog. Stimmen der Zeit 90 (1964/65) 95 f.; Gregory Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der andern Kirchen. Concilium 1 (1965) 291–303; Eduard Stakemeier, Theologische Leitmotive des Ökumenismus-Dekretes. Theologie und Glaube 55 (1965) 229 f.

³³ I 3.

³⁴ II 15.

Diese Aussage über das Verhältnis der getauften, aber getrennten Brüder zur Kirche erscheint recht allgemein und unbestimmt, und sie macht den Eindruck, als wolle man das schwierige Problem, über das die Meinungen sehr auseinandergehen, offen lassen.

Das Ökumenismus-Dekret formuliert konkreter: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.“ (*Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur.*) Glaube und Taufe konstituieren auch die getrennten Brüder in eine gewisse Gemeinschaft mit der Kirche hinein, wenn auch nicht in eine vollkommene.

Ihrer vollen kirchlichen Gemeinschaft stehen manche Hindernisse im Wege. „Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert.“ (*Plenae ecclesiasticae communioni opponuntur impedimenta non pauca... Nihilominus, iustificati ex fide in baptismo, Christo incorporantur*³⁵.)

Durch die Taufe wird der Mensch Christus eingegliedert (Kol 2, 12), und dadurch „begründet sie ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“³⁶. Die Kirche erkennt auch in denen ihre „Söhne“, „die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind“. (*Attamen divisiones Christianorum impedimento Ecclesiae sunt quominus ipsa ad effectum deducat plenitudinem catholicitatis sibi propriam in iis filiis, qui sibi quidem baptismo apposit, sed a sua plena communione Ecclesiae catholicae seiunctae sunt*³⁷.)

Aufgegeben wird also die traditionelle Doktrin von der Hinordnung der nichtkatholischen Christen zur Kirche ex voto, die auch die der Enzyklika *Mystici Corporis* ist. Dort heißt es von denen, „die nicht zur sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche gehören“: „Denn mögen sie auch aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers, so entbehren sie doch so vieler wirksamen göttlichen Gaben und Hilfen, deren man sich

³⁵ I 3.

³⁶ III 22.

³⁷ I 4; vgl. I 3.

nur in der katholischen Kirche erfreuen kann³⁸.“ Statt des *inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur* sagt das Dekret „Über den Ökumenismus“: „*In quodam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur*“; „*Christo incorporantur*“; *Ecclesiae „baptismate appositi*“³⁹.

Es ist auch nicht zu übersehen, daß in der Konstitution über die Kirche von der „*Hinordnung*“ auf die Kirche, die nach *Mystici Corporis* „*desiderio ac voto*“ bei Getauften und Ungetauften gegeben sein kann, nur mehr hinsichtlich der Ungetauften die Rede ist. (*Ita tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*⁴⁰.) Die Getauften gehören zur Kirche, wenngleich die Gemeinschaft mit ihr keine volle und keine vollkommene ist.

6. „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“

Der Standpunkt, den die Väter zu den einzelnen getrennten Brüdern und zu den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, in denen sie leben, einnehmen, bestimmt auch ihr Urteil über die *communicatio in sacris*.

Für die Gemeinschaft beim Gottesdienst „sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: Die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade.“

Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen“⁴¹.

Wie die beiden Prinzipien zu verstehen und anzuwenden sind, erhellt eindeutig aus dem „Dekret über die katholischen Ostkirchen“. In ihm steht: „Wenn eine *Communicatio in sacris* die Einheit der Kirche verletzt, oder wenn sie eine formale Bejahung einer Irrlehre, die Gefahr eines Glaubensabfalles, eines Ärgernisses oder religiöser Gleichgültigkeit in sich birgt, dann ist sie durch göttliches Gesetz verboten. Die Seelsorgepraxis zeigt aber, daß bei den in Frage kommenden ostkirchlichen Brüdern mancherlei persönliche Umstände in Betracht zu ziehen sind, unter denen weder die Einheit der Kirche verletzt wird noch irgendeine Gefahr zu fürchten ist, vielmehr ein Heilsnotstand und das geistige Wohl der Seelen drängt“⁴².“

³⁸ Herder-Ausgabe, Freiburg 1947, S. 105. AAS 35 (1943) 202 u. 243.

³⁹ I 3 und 4.

⁴⁰ II 16. Vgl. O. Karrer a. a. O. 212.

⁴¹ Dekret über den Ökumenismus II 8.

⁴² Nr. 26.

Wenn orthodoxe Christen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind und die rechte Disposition haben, um die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung bitten, können sie ihnen gespendet werden⁴³. Wenn Notwendigkeit oder wirklicher geistlicher Nutzen dazu raten und ein katholischer Priester physisch oder moralisch nicht erreicht werden kann, ist es den Katholiken gleichfalls erlaubt, diese Sakramente von orthodoxen Geistlichen zu erbitten.

Unter Wahrung der eben genannten Prinzipien wird Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen auch in bezug auf heilige Handlungen, Sachen und Stätten konzedierte, wenn ein gebührender Grund vorliegt.

Die Ortsüberhirten sollen diese *Communicatio in sacris* mit den getrennten Brüdern der Ostkirchen überwachen und regeln. Gegebenenfalls sollen sie auch die Überhirten der orthodoxen Kirchen hören⁴⁴.

Es liegt auf derselben Linie, wenn das Dekret in der Frage der gemischten Ehe zwischen Unierten und Orthodoxen erklärt, daß die kirchenrechtlich vorgeschriebene Form der Eheschließung sich nur auf die Erlaubtheit beziehe, nicht auf die Gültigkeit. Gültig kann die Ehe auch vor einem *minister sacer* der orthodoxen Kirche geschlossen werden⁴⁵.

Der grundsätzlichen Normen, auf die sich das Dekret für den gemeinsamen Gottesdienst festlegt, bedurfte es für seine Erklärung über das gemeinsame Gebet nicht. Es ist erlaubt und auch erwünscht, daß bei besonderen Anlässen sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden⁴⁶.

⁴³ Fraglos besteht die schwere Gewissensverpflichtung, sie ihnen zu spenden, wenn sie darum bitten.

⁴⁴ Nr. 27—29.

⁴⁵ Nr. 18.

⁴⁶ Dekret über den Ökumenismus II 8. In der Instructio „De motione oecumenica“ hieß es noch: „Wenngleich bei solchen [interkonfessionellen] Zusammenkünften und Aussprachen *communicatio in sacris* zu vermeiden ist, so ist es doch nicht untersagt, bei der Eröffnung und beim Schluß der Veranstaltungen gemeinsam das Vaterunser oder ein anderes von der katholischen Kirche approbiertes Gebet zu sprechen“ (AAS 42 [1950] 146).

Die von der Lutherischen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD akzeptierten „Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen“ (Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1965) besagen: „Wo trotz aller hindernden Gründe der Wunsch nach einem «gemeinsamen Gottesdienst» geäußert wird, ist auf jeden Fall eine Entscheidung der Kirchenleitung herbeizuführen“ (II 5c; S. 18). „Wo Glieder beider Kirchen den Wunsch haben, miteinander in kleinen Kreisen oder auch bei öffentlichen Anlässen zu beten, sollten sie es tun“ (ebd. d).

Die Konferenz der deutschen Bischöfe in Hofheim vom 8.—10. März 1965 hat eine parallele Erklärung herausgegeben: Wegen des Fehlens des Wehesakramentes in den reformatorischen Kirchen sind gemeinsame gottesdienstliche Feiern mit ihnen nicht möglich. „Sollten aus besonderem Anlaß gemeinsame Gottesdienste erforderlich oder erwünscht sein, bei denen ein katholischer Priester

Eingangs wurde betont, daß das „Dekret über den Ökumenismus“ nicht von den übrigen Lehräußerungen des Konzils isoliert werden darf. Zur Gipfelhöhe wird denn auch der ökumenische Gedanke in der *Constitutio dogmatica de Ecclesia* geführt, wenn sie sich „allen Menschen überhaupt“ zuwendet, „die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind“⁴⁷. Alle, „die das Evangelium noch nicht angenommen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet“. Zuerst das Volk der Juden, „dem der Bund und die Verheißung gegeben worden sind, und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 11, 28—29)“. Sodann die Mohammedaner, die den einen Gott anbeten. Aber auch die übrigen Menschen, „die in Schatten und Bildern⁴⁸ den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25—28), und als Retter alle Menschen heilmachen will (vgl. 1 Tim 2, 4)“⁴⁹. Aus diesem Glauben heraus und in diesem Geiste hat Papst Paul VI. das Sekretariat für die Nichtchristen (1964) und das Sekretariat für die Ungläubigen (1965) gegründet. Papst und Konzil lassen damit die Bereiche des katholischen, orthodoxen und reformatorischen Christentums hinter sich und stoßen in die Weltweite der Heilsökonomie Christi vor, dem Haupt und Heil des ganzen Menschengeschlechtes.

Das „Neuland“ in dem „Dekret über den Ökumenismus“ zu entdecken und zur Ausgangsbasis der ökumenischen Aktion zu machen, ist unerlässlich. Aber die Bedeutung dieses Dekrets geht weit darüber hinaus. Es ist mehr als eine trefflich und mutig verfaßte kirchenamtliche Urkunde. Es ist kein totes Papier, vielmehr eine Aktie von höchstem Kurswert, ein Dokument voller heilsgeschichtlicher Dynamik, eine wahrhaft „ökumenische T a t“ (Yves Congar). Darauf kommt alles an, daß dem Geist, der in ihm lebendig ist, Raum gegeben wird.

und ein evangelischer Geistlicher in amtlicher Eigenschaft gemeinsam mitwirken, muß vorher die besondere Erlaubnis des Bischofs eingeholt werden.“ (Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier 109 [1965] Nr. 100).

⁴⁷ II 13.

⁴⁸ Die Anlehnung an Newmans Grabinschrift „ex umbris et imaginibus in veritatem“ ist unverkennbar.

⁴⁹ II 16; vgl. II 13 und Wilhelm Bartz, Heroische Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche. In: Joseph Ratzinger und Heinrich Fries, Einsicht und Glaube (Festschrift Sö h n g e n). 2. Aufl. Freiburg 1963, S. 321—331.

Wieweit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar?¹

Von Privatdozent Helmut Weber, Würzburg

I.

„Katholisierung des Rechtes?“ — so lautet der Titel einer kleinen Schrift von H. Simon aus dem Jahre 1962². Mit dieser Frage geht der Verfasser einem Vorwurf nach, der heute in der Bundesrepublik nicht selten erhoben wird. Die Kirche benütze, so sagt man, ihren gegenwärtigen politischen Einfluß, um typisch katholische Sittenvorstellungen der Gesamtheit des Volkes aufzuzwingen; sie versuche, den Staat zum Vollstrecker des katholischen Gewissens zu machen.

Angesichts dieses Vorwurfes, dessen Recht oder Unrecht hier nicht weiter beachtet werden soll³, sieht sich die katholische Moraltheologie vor die Aufgabe gestellt, einmal grundsätzlich zu klären, wieviel an Sittlichkeit in der Gesetzgebung eines Staates denn eigentlich durchgesetzt werden soll: Muß man anstreben, daß möglichst alle sittlichen Normen auch mit gesetzlichem Zwang eingefordert werden können, oder gibt es eine legitime Begrenzung der rechtlich erzwingbaren Sittlichkeit? Ist es nur erlaubt, eine Grenze zu beachten, oder ist es verpflichtend? Wo liegt diese Grenze, und wie wird sie begründet? Wird sie lediglich durch den Widerstand der Andersdenkenden bestimmt (die eben nicht zulassen, daß diese oder jene sittliche Norm kodifiziert wird), oder ergibt sich die Grenze bereits aus der Eigenart der beiden Größen Sittlichkeit und Recht — hat sie also gewissermaßen eine immanente Begründung?

Auf diese Fragen eine Antwort zu geben, ist das Ziel der folgenden Ausführungen.

Die Formulierung des gewählten Titels — „Wieweit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar?“ — bedarf einiger Erläuterungen:

1. Es ist hier selbstverständlich nicht an die Erzwingbarkeit der subjektiven Sittlichkeit gedacht: Wieweit kann man von einem Menschen das eigentliche sittliche Verhalten durch ein Gesetz einfordern? In diesem Sinne ist Sittlichkeit niemals rechtlich erzwingbar. Kein staatliches Ge-

¹ Vorliegende Veröffentlichung ist die geringfügig überarbeitete Fassung einer Habilitationsvorlesung, die am 28. Januar 1965 an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg gehalten wurde.

² H. Simon, *Katholisierung des Rechtes? Zum Einfluß katholischen Rechtsdenkens auf die gegenwärtige deutsche Gesetzgebung und Rechtsprechung*. Göttingen 1962.

³ H. Simon stellt einen (nicht unmäßigen) Einfluß katholischen Rechtsdenkens fest, spricht ihm aber nicht jede Berechtigung ab; vgl. *Katholisierung des Rechtes* 50—52.

setz⁴ kann die *innere* Wahrhaftigkeit oder den *freien Entschluß* zu Treue und Liebe oder die *Gesinnung* der Keuschheit eindeutig und mit Erfolg herbeiführen. In der Fragestellung geht es um die *objektiven* sittlichen Tatbestände: um jene Seite des sittlichen Verhaltens, die äußerlich greifbar wird. Hier vermag das Recht Wirkungen zu erzielen. Der Meineid z. B. oder die Ehescheidung und der Ehebruch können Gegenstand gesetzlicher Regelung werden. Im Folgenden geht es darum, in welchem Umfang dieses objektiv Sittliche vom Recht erzwungen werden kann und soll⁵.

2. Es wird im Titel nicht danach gefragt, wieweit die Normen der katholischen Moral als solcher ins Recht überführt werden sollen. Es wird lediglich nach der Kodifizierung der Sittlichkeit gefragt. Mit Sittlichkeit ist hier jenes Verhalten gemeint, das man gewöhnlich als das vom Naturgesetz geforderte Verhalten bezeichnet. Die Frage, ob auch die Gebote, die nur für einen katholischen Christen gelten (z. B. Gebot der Sonntagsmesse; gewisse Bestimmungen des kanonischen Ehegesetzes), im staatlichen Recht verankert werden sollen, scheidet hier aus. Es geht lediglich um das Problem, wieweit *naturgesetzlich* geforderte Sittlichkeit kodifiziert werden soll.

3. Unter der rechtlichen Fixierung ist nicht der Erlaß einer unverbindlichen Deklaration zu verstehen. Hier ist vielmehr die Formulierung jenes Rechtes gemeint, zu dessen Wesen die *Erzwingbarkeit* gehört, also jenes Rechtes, dem es zusteht, sich dort, wo es nötig ist, auch mit Gewalt Geltung zu verschaffen.

Soviel sei zur Fragestellung gesagt. Welche Antwort ist nun auf dieses Problem zu geben? Im Folgenden wird versucht, die Antwort schrittweise zu entwickeln: Zunächst durch die Wiedergabe zweier historischer Stellungnahmen, der Antwort Augustins und der Antwort des Thomas von Aquin, sodann durch die Darlegung zweier ergänzender grundsätzlicher Überlegungen.

II.

Daß Augustinus und Thomas einen Beitrag zu unserem Thema leisten können, mag verwundern. Man ist zunächst versucht, die Frage für ein modernes Problem zu halten: für ein Problem der pluralistischen Gesellschaft. Man kann der Meinung sein, es ergebe sich erst dort, wo man über die Gültigkeit einer sittlichen Norm zu streiten beginne. Aber damit trifft man noch nicht den Kern der Sache. Das Problem besteht auch dort, wo die Berechtigung einer sittlichen Norm ganz allgemein anerkannt wird,

⁴ Es sei vermerkt, daß im Folgenden nur auf die staatliche, nicht auch auf die kirchliche Gesetzgebung Bezug genommen wird.

⁵ Zu dieser Unterscheidung vgl. Th. Steinbüchel, *Philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Bd. I. Düsseldorf 1939, 194.

wo z. B. kein Zweifel darüber herrscht, daß Steuerhinterziehung oder homosexuelles Verhalten sittliche Vergehen sind. Ein Blick in die Vergangenheit beweist, daß dieses Problem auch in einer homogenen Gesellschaft und selbst in einem sogenannten christlichen Staat existierte. Denn auch dort, wo ein kultursoziologischer Monismus herrschte, sind längst nicht alle sittlichen Forderungen in das staatliche Recht überführt worden. Hier war keineswegs die Rücksicht auf Andersdenkende maßgebend. Hier haben ganz andere Gründe den Ausschlag gegeben: Gründe, die aus der Sittlichkeit und dem Recht selbst stammen. In einem von einer christlichen Gesellschaft getragenen Staat wird das Problem selbstverständlich nicht in seiner konkreten Schärfe empfunden; aber es stellt sich hier in seinem eigentlichen Wesen, sozusagen in Reinkultur dar. Es dürfte darum aufschlußreich sein, die Antworten zu hören, die von Augustinus und Thomas gegeben werden. Denn beide lebten in einer geschlossenen Gesellschaft; beide lebten zudem in einer nachhaltig vom Christentum beherrschten Gesellschaft — Augustinus am Beginn des konstantinischen Zeitalters der Kirche, Thomas auf dem Höhepunkt dieser Epoche.

Bei Augustinus finden sich zwei Überlegungen zu unserem Thema. Den ersten Gedanken äußert Augustinus in seinem Jugendwerk *De ordine*. Im 4. Kapitel des 2. Buches⁶ — es ist eine berühmte und später oft zitierte Stelle — tritt Augustinus ein für die Duldung der Prostitution. Allerdings wird hier nicht ausdrücklich nach der *gesetzlichen* Duldung gefragt. Die Rücksicht, unter der Augustinus die Prostitution hier erwähnt, ist eine andere: Er sieht sie als notwendigen Bestandteil einer größeren Ordnung. Damit ist freilich einschlußweise auch die Notwendigkeit einer *gesetzlichen* Duldung behauptet.

Über die Versuche, das Dirnenwesen gänzlich aufzuheben, fällt Augustinus das plastische Urteil: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaris omnia libidinibus*. In diesem Urteil klingt bereits jener Gedanke an, der bei der Behandlung unseres Themas immer wieder herangezogen werden muß. Es ist die *These von der Existenz und dem Recht des kleineren Übels*. Die Prostitution muß geduldet werden, damit ein größeres Übel, eine noch ärgere Verwirrung der geschlechtlichen Ordnung, verhindert werde⁷.

In der Beurteilung der Prostitution kommt ein *Grundzug der augustinianischen Weltanschauung* zum Ausdruck. Es gilt Augustinus als eine Eigenart dieser Welt schlechthin, daß etwas in sich Häßliches und Abzu-

⁶ Vgl. ML 32, 1000.

⁷ Damit scheint Augustinus genau das zu treffen, was in unserer Zeit A. Vierkandt mit dem Ausdruck „Ventilsitte“ bezeichnet hat. Vgl. A. Vierkandt, *Kleine Gesellschaftslehre*. Stuttgart 1949, 90; vgl. hierzu ferner W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1953, 266—273.

lehndes durch seine Stellung in einer übergreifenden Ordnung eine Aufgabe und damit auch einen Sinn erhält. Außer der Prostitution nennt er im gleichen Kapitel noch zwei weitere Fälle, die seiner Meinung nach das gleiche zeigen: Es ist einmal die Existenz und das Handwerk eines Scharfrichters, zum anderen der Zustand eines im Zweikampf unterlegenen Hühnerhahnes. Der Scharfrichter, in sich eine wenig ehrbare Gestalt mit einer wenig ehrbaren Tätigkeit, dient der Ordnung des Staates, die Niederlage des Hahnes gehört zur Schönheit des Hahnenkampfes. Zu diesem letzten Beispiel äußert sich Augustinus, der damals gerade auf einem Landgut vor der Stadt Mailand lebte, in einer für die Zeit der Tierschutzvereine etwas anstößigen Weise: „Was war für uns anziehender, welches Schauspiel paßte für unser ländliches Leben hier besser, als so eine Schlacht der Hühnerhähne... Kann man sich aber etwas Jämmerlicheres vorstellen als die Mißgestalt des Unterlegenen? Und doch vollendete sich erst durch sie die Schönheit des Hahnenkampfes.“ Es ist eine Argumentation, die heute wohl weniger einleuchtet. Aber für Augustinus kommt in diesem banalen Beispiel das gleiche zum Ausdruck wie bei der Prostitution: Etwas in sich Negatives erhält im Rahmen einer übergreifenden Ordnung einen Sinn und eine gewisse Daseinsberechtigung. Augustinus schließt seine Ausführungen über den Hahnenkampf mit den Worten: *Talia, credo, sunt omnia.*

In einer anderen Schrift — *De libero arbitrio* — hat Augustinus unser Problem unmittelbar angesprochen: Das Gesetz des Staates erlaubt gewisse Dinge, die von der göttlichen Vorsehung geahndet werden⁸. Die Unvollkommenheit des Gesetzes wird hier — und das ist die zweite Überlegung, die Augustinus zu unserer Frage beisteuert — aus der *spezifischen Aufgabe des Gesetzes* begründet: Das Gesetz wird gegeben, um das Volk zu regieren (*regendis civitatibus fertur*). „Es ahndet demnach nur solche Dinge, die für die Erhaltung des Friedens unter unwissenden Menschen verhängnisvoll sind...“ Das Gesetz erstreckt sich nicht auf die gesamte Sittlichkeit, sondern nur auf jenen Teilbereich, der für den friedlichen Bestand des Gemeinwesens unabdingbar ist.

Man kann festhalten: Augustinus fordert keinen rigorosen staatsgesetzlichen Schutz für alle sittlichen Normen. Er gesteht sogar zu, daß aus dem Zurückbleiben des Rechtes hinter der Sittlichkeit gewisse Vorteile erwachsen. Die Begrenztheit des Rechtes begründet er zweifach: mit der Lehre vom kleineren Übel und mit der These von der spezifischen Aufgabe des staatlichen Gesetzes.

Dies ist in Grundzügen auch die Lehre des Thomas von Aquin. Der Scholastiker hat in dieser Frage bewußt auf den Kirchenvater zurückge-

⁸ Vgl. ML 32, 1228.

griffen⁹; er hat aber auch, als echter Sohn seiner Zeit, das Problem bedeutend systematischer behandelt. In der „Summa theologica“ stellt Thomas die ausdrückliche Frage: *Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia prohibere?* Der folgende Artikel trägt sodann die Überschrift *Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum*¹⁰? Thomas antwortet in beiden Fällen mit einem Nein: Es ist nicht die Aufgabe des menschlichen Gesetzes, alle Laster zu verbieten und jeglichen Tugendakt zu befehlen. Die Beweisführung nimmt ihren Ausgang von einer notwendigen Eigenschaft des Gesetzes: Das Gesetz muß den realen Möglichkeiten der ihm Unterworfenen angepaßt sein. „Ein Gesetz“, so zitiert Thomas aus einem Werk Isidors von Sevilla, „muß möglich sein und der Natur sowie der Gewohnheit eines Landes entsprechen.“ Darum können Gesetze, die unvollkommenen Menschen gegeben werden, nicht alles verbieten, was tugendhafte Menschen zu meiden imstande wären. Nun werden aber die Gesetze — so lautet der Untersatz in der Argumentation bei Thomas — einer Menschheit gegeben, deren größerer Teil die sittliche Vollkommenheit nicht besitzt. „Und deshalb“, so heißt die Conclusio, „werden durch das menschliche Gesetz nicht alle Laster verboten . . ., sondern nur die schwereren, die auch der größere Teil der Menge zu meiden imstande ist.“ Der Artikel schließt mit der unmißverständlichen Feststellung: *... lex humana non omnia potest prohibere, quae prohibet lex naturae.*

In ähnlicher Weise hat Thomas sich auch noch an anderen Stellen geäußert¹¹. Der geistige Hintergrund all dieser Aussagen ist wieder einmal die These vom kleineren Übel: Die Gesetze müssen sich anpassen, um wenigstens etwas zu erreichen; sie müssen manche Unordnung zulassen, um ein noch größeres Chaos zu vermeiden.

Thomas hat diesen Gedanken auch ausdrücklich angeführt. Dabei hat er nicht nur den psychologischen Umstand beachtet, daß überscharfe Gesetze die überforderten Menschen in noch ärgere Vergehen treiben¹². Er

⁹ Hinweise auf die Stelle aus „De libero arbitrio“ vgl. S. th. I-II q. 91 a. 4; q. 93 a. 3; q. 96 a. 2 ad 3; einen Hinweis auf die Stelle über die Prostitution aus „De ordine“ findet sich S. th. II-II q. 10 a. 11.

¹⁰ I-II q. 96 a. 2 und 3.

¹¹ Vgl. S. th. II-II q. 69 a. 2 ad 1 (... multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana sustinere habet necesse.); q. 77 a. 1 ad 1 (... lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes: non autem datur solis virtuosus. Et ideo lex humana non potuit prohibere, quidquid est contra virtutem...); q. 78 a. 1 ad 3 (... leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum...).

¹² Vgl. S. th. I-II q. 96 a. 2 ad 2.

hat auch die *sachliche Verflochtenheit von Gut und Böse* in dieser Welt gesehen. Das Böse ist nicht eine einfache und leicht isolierbare Größe. Es ist in vielfacher Form in das Gute eingedrungen und nun mit ihm verwachsen. Wer alles Böse verbieten und aufheben möchte, der würde, sagt Thomas, viel Gutes beseitigen und dem Nutzen des *bonum commune* im Wege stehen¹³. Thomas scheut sich nicht, eine Gesetzgebung, die nicht alles Böse verbietet und bestraft, mit dem Verhalten Gottes zu vergleichen. Denn auch Gott läßt, „wiewohl er allmächtig und im höchsten Grade vollkommen ist, dennoch innerhalb des Weltganzen manche Übel, die Er verhindern könnte, zu, damit nicht durch ihre Beseitigung Gutes von höherem Wert unterbunden oder gar schlimmere Übel als Folge eintreten würden“¹⁴.

Das Gesetz kann also nicht alles Böse verbieten; es muß sich darauf beschränken, die größeren Vergehen auszuschalten. Welche Vergehen dies sind, hat Thomas nicht verschwiegen: Es sind jene Vergehen, „ohne deren Verbot die menschliche Gemeinschaft nicht erhalten werden könnte“¹⁵. Damit ist Thomas nicht bei einer negativen Feststellung stehengeblieben; er hat auch — wie bereits Augustinus — positive Angaben über den Umfang der rechtlich erzwingbaren Sittlichkeit gemacht: Das Gesetz soll nur jenes verbieten, was den Bestand der menschlichen Gesellschaft bedroht. Es „genügt“ dem Gesetz, „das zu verhindern, was das Zusammenleben der Menschen unmöglich macht“¹⁶. Damit kommt Thomas in die Nähe jener Auffassung, in der das Recht nach einem klassischen Ausdruck G. Jellineks als „ethisches Minimum“ begriffen wird¹⁷. Hier wird aber auch deutlich, daß Thomas *vom Wesen des Gesetzes her* eine totale Kodifizierung des Sittlichen ablehnt. Das menschliche Gesetz hat gar nicht das Ziel, die Wahrung der gesamten Sittlichkeit zu garantieren. Es ist für eine Gemeinschaft und deren Zusammenleben gegeben. Es erreicht sein Ziel bereits dann, wenn es lediglich die gemeinschaftszerstörenden äußeren Akte verbietet (*cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala, quae possunt perturbare statum civitatis*)¹⁸.

Schließlich kennt Thomas auch noch die *Rücksichtnahme auf Andersdenkende*. Er vertritt ausdrücklich die These, man solle die gottesdienstlichen Gebräuche der Ungläubigen dulden. Dabei handelt es sich wiederum

¹³ Vgl. S. th. I-II q. 91 a. 4; vgl. auch II-II q. 78 a. 1 ad 3: ... *multae utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis*.

¹⁴ S. th. II-II q. 10 a. 11.

¹⁵ S. th. I-II q. 96 a. 2.

¹⁶ S. th. II-II q. 77 a. 1. ad 1.

¹⁷ Vgl. G. Jellinek, Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Berlin 1908, 45: „Das Recht ist nichts anderes, als das ethische Minimum.“

¹⁸ S. th. I-II q. 98 a. 1.

um einen Fall des kleineren Übels. Durch die Duldung wird Schlimmeres vermieden: das Aufkommen von Zwietracht und die Entstehung von Hindernissen für eine künftige Bekehrung der Ungläubigen zum rechten Glauben¹⁹. Wie sehr Thomas hier jedoch nur in den Kategorien des Gemeinwohls gedacht und wie weit er noch von der modernen Auffassung von der individuellen Gewissensfreiheit entfernt war, zeigt die abschließende Bemerkung: die Kirche habe „die Religionsbräuche von Häretikern und Heiden geduldet, wenn die Zahl der Ungläubigen *sehr groß* war“.

Abschließend läßt sich für Thomas festhalten: Auch er lehnt die Kodifizierung der gesamten Sittlichkeit ab. Das Zurückbleiben des menschlichen Gesetzes hinter dem Naturgesetz gilt ihm nicht schlechthin als Mangel, sondern als Nachahmung göttlichen Verhaltens. Begründet wird die Begrenzung des Gesetzes mit der Lehre vom kleineren Übel und mit der These vom besonderen, begrenzten Ziel des Gesetzes. — Es sind letztlich die gleichen Gedanken wie bei Augustinus. Thomas hat nichts grundsätzlich Neues gebracht. Er hat allerdings die Aussagen Augustins weiter entfaltet und einsichtiger gemacht.

Die Antworten, die bei Augustinus und Thomas gefunden wurden, sind voll und ganz zu bejahen; sie besitzen auch heute noch Gültigkeit²⁰. Sie bedürfen aber in zweifacher Hinsicht einer Ergänzung.

Zunächst muß die Rücksicht auf Menschen anderen Glaubens und anderer sittlicher Vorstellungen *umfassender motiviert* werden. Das größere Übel, das vermieden werden muß, ist nicht nur der etwa aufkommende Unfriede in der Gemeinschaft, sondern auch die Unterdrückung eines hohen personalen Wertes: die Ausschaltung der *personalen Gewissensfreiheit und Gewissensverantwortung des einzelnen*. Die Gewissensentscheidung des einzelnen ist ein zu hohes Gut, als daß sie bedenkenlos einer maximalistischen Gesetzgebung geopfert werden dürfte, zumal eine solche Gesetzgebung nach den bei Augustinus und Thomas angegebenen Gründen das ihr vorschwebende Ziel in den meisten Fällen doch nicht erreicht. Daß die Achtung vor dem Gewissen besonders dort gefordert wird, wo sich eine Gesellschaft als eine pluralistische Gesellschaft zu begreifen beginnt, braucht heute nicht mehr eigens betont zu werden.

Die zweite Ergänzung besteht darin, die Begrenzung der rechtlich fixierbaren Sittlichkeit *von der Eigenart des Sittlichen her* zu begründen. Eine totale Kodifizierung des Sittlichen wird nicht nur durch die Unvollkommenheit und Verschiedenheit der Menschen verhindert und auch nicht nur durch die besondere Zielsetzung des menschlichen Gesetzes aus-

¹⁹ Vgl. S. th. II-II q. 10 a. 11.

²⁰ Vgl. etwa die Ausführungen von J. Messner, *Ethik*, Innsbruck-Wien-München 1955, 272 f.

geschlossen. Sie muß auch im Namen der Sittlichkeit selbst abgelehnt werden.

Das sittliche Verhalten des Menschen ist charakterisiert durch den *personalen* und *religiösen Einsatz* des Handelnden. In einer Welt, in der alles gesetzlich geregelt wäre, würden diese beiden Wesenszüge des sittlichen Handelns in äußerste Gefahr geraten.

Eine solche Planwirtschaft des sittlichen Verhaltens würde a) das *personale Element* des Ethischen bedrohen. Sie würde die Eigeninitiative des einzelnen lähmen, die Werte und den Reichtum der sittlichen Motive verkümmern lassen und einem legalistischen Verständnis des Ethischen einen kaum abzuwehrenden Auftrieb geben. Es sind gerade die Gesetzeslücken, die den Menschen die Notwendigkeit eines personalen Einsatzes erfahren lassen. Diese Lücken grundsätzlich alle schließen zu wollen, würde das sittliche Niveau einer Gesellschaft nicht heben, sondern gefährden. — Das Bestreben, die gesamte Sittlichkeit im Recht zu verankern, verkennt zudem die individuelle Bestimmtheit des sittlichen Auftrages. Gesetze, die notwendig für eine Mehrzahl von Menschen gegeben werden, sind zu grobmaschig, als daß sie jede sittliche Aufgabe des einzelnen Menschen ausreichend bestimmen könnten. Dies können nicht einmal die nicht-kodifizierten Normen, die von der philosophischen Ethik und der Moralthologie aufgestellt werden. Der einzelne Mensch ist eben mehr als nur ein beliebiger „Fall“, der unter ein allgemeines Gesetz zu subsumieren wäre²¹.

Es würde aber auch b) der *religiöse Charakter* des sittlichen Handelns bedrohlich in Frage gestellt, wenn alle Sittlichkeit ins Recht überführt würde. Daß sittliches Handeln Verantwortlichkeit vor Gott bedeutet, würde nicht mehr erlebt. Der Raum, in dem die sittliche Forderung als Anruf Gottes erfahren werden könnte, wäre nicht mehr vorhanden. Der Charakter des Sittlichen als dialogisches Handeln ginge verloren. Alle Forderung ginge nur noch von den Formeln der Gesetze aus, und mit der Erfüllung dieser Gesetze würde man sich begnügen. Bereits hier käme die Bewegung der sittlichen Anstrengung zum Stillstand; sie würde nicht mehr durchstoßen bis zur Begegnung mit Gott.

So ist also auch vom Sittlichen her eine „totale Determination des Lebens durch Paragraphen“²² abzulehnen. Eine solche Determination ist nicht nur nicht möglich; sie ist auch nicht einmal wünschenswert. Die Kodifizierung ist für einen bestimmten Bereich sittlicher Verhaltensweisen geboten; aber über diesen Kreis darf sie nicht hinausgehen.

²¹ Vgl. hierzu K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik. In: Schriften zur Theologie. Bd. II. Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, 227—246.

²² Vgl. diese Formulierung bei W. Schöllgen, a. a. O. 258.

Es ist nunmehr möglich, zusammenzufassen und die eingangs genannten Fragen zu beantworten:

1. Rechtlich erzwingbare Sittlichkeit hat eine bestimmte Grenze. Es ist eine Grenze, die beachtet werden muß. Sittlichkeit ist nicht unbeschränkt rechtlich erzwingbar.

2. Die Grenze muß beachtet werden im Interesse der Menschheit, des Rechtes und der Sittlichkeit: Durch das Verbot einer jeglichen bösen Tat würde die Menschheit nicht besser gemacht, sondern in noch größere Übel hineingetrieben; sie würde nicht in einer geordneteren, sondern in einer noch chaotischeren Welt leben. Das Recht würde seinen eigentlichen Zweck und seine spezifische Aufgabe verfehlen. Die Sittlichkeit würde in ihrer Eigenart äußerst bedroht.

3. Der Kreis, auf den sich die rechtlich erzwingbare Sittlichkeit beschränken muß, ist das Gebiet äußerer, für den friedlichen Bestand der Gemeinschaft bedeutsamer Tatbestände. Das Recht soll nur das verbieten, was den Bestand der Gemeinschaft zerstört, und nur das fordern, was für ihn notwendig ist.

Mit dieser letzten Feststellung ist freilich nur eine allgemeine und noch reichlich abstrakte Regel gegeben. Was in konkreten Fällen nun den Bestand des menschlichen Zusammenlebens zu zerstören geeignet ist, muß durch die Hinwendung zur Wirklichkeit je neu gefunden werden. Für Augustinus und Thomas war beispielsweise die Prostitution kein so großes Übel, daß dadurch der Friede der *civitas* ernstlich gestört worden wäre. Aber damit ist die Frage nach der gesetzlichen Duldung der Prostitution noch nicht ein für allemal beantwortet. Es könnte in der geschichtlichen Entwicklung doch auch einmal der Fall eintreten, daß sich eine Gesellschaft nur noch durch ein gesetzliches Verbot der Prostitution retten könnte. Die Frage, welches Minimum an sittlichem Verhalten rechtlich erzwingbar gemacht werden soll, muß immer wieder einmal neu gestellt und — nach der historischen Notwendigkeit — je neu beantwortet werden. Das aber bedeutet, daß rechtliche Verbindlichkeiten, bei gleichbleibender sittlicher Verpflichtung, einem Wandel unterworfen sein können. Der gleiche Tatbestand, der sittlich verwerflich ist und bleibt, kann in diesem Jahrhundert rechtlich erlaubt, in jenem rechtlich verboten sein — oder umgekehrt: in diesem Jahrhundert gehört er zum „ethischen Minimum“, in jenem nicht. Man muß also nicht nur die ethische Lückenhaftigkeit der positiven Gesetzgebung einkalkulieren, sondern auch damit rechnen, daß rechtlich einforderbare sittliche Normen einmal ihre rechtliche Erzwingbarkeit verlieren.

III.

Im Lichte dieser Ausführungen sollen nun noch einige Probleme aus dem Gebiet der Sexualethik betrachtet werden. Die sexualethischen Normen besitzen ohne jeden Zweifel eine hohe Bedeutung für den Bestand der menschlichen Gesellschaft. Dies bedeutet jedoch nicht — das historische Beispiel der Prostitution weist bereits darauf hin —, daß nun alles auf diesem Gebiet auch Gegenstand gesetzlicher Forderungen werden soll. Noch bedeutet es, daß ein und derselbe Tatbestand für immer einer gesetzlichen Regelung unterworfen bleiben muß.

Einen solchen Tatbestand, der bislang strafbar war, für dessen Straffreiheit man heute aber vielfach eintritt, bildet die, wie man sagt, „ethisch“ indizierte Unterbrechung der Schwangerschaft: Der Abbruch der Schwangerschaft soll dann straffrei bleiben, wenn die Schwangerschaft durch ein Sittlichkeitsverbrechen hervorgerufen wurde²³. Die Bemühungen um die Erlaubtheit der „ethisch“ indizierten Schwangerschaftsunterbrechung haben bereits einen Niederschlag in den Entwürfen zur Strafrechtsreform gefunden. Dem Bundesrat hat schon vor einiger Zeit ein Paragraph mit folgendem Wortlaut vorgelegen: „Die Abtötung einer Leibesfrucht durch den Arzt ist nicht . . . strafbar, wenn 1. das Gericht festgestellt hat, daß jemand, wenn auch ohne Schuld, an der Frau a) eine Notzucht, b) eine schwere Schändung, während sie geisteskrank, bewußtlos oder zum Widerstand körperlich unfähig war, oder c) eine künstliche Übertragung von Samen eines anderen als des Ehemannes ohne ihre Einwilligung begangen hat und dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß die Schwangerschaft auf der Tat beruht, 2. die Schwangere in den Eingriff einwilligt und 3. seit dem Ende des Monats, in den der Beginn der Schwangerschaft fällt, nicht mehr als zwölf Wochen verstrichen sind . . .“²⁴ Der Bundesrat hat sich zwar gegen diese Vorlage entschieden. Aber damit dürfte die Diskussion über die „ethische Indikation“ noch nicht zu Ende sein. In dieser Diskussion genügt es nicht, auf die sittliche Verwerflichkeit

²³ Zur Frage der „ethischen Indikation“ vgl. etwa K. Janssen, Die Unterbrechung der aufgezwungenen Schwangerschaft als theologisches und rechtliches Problem. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1960) 65—72; W. Becker, Schwangerschaftsbeseitigung in rechtlicher Sicht. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1960) 108—110; H. Ch. v. Hase, Ethische Indikation? In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1960) 110—112; W. Strauss, Fragen der Strafrechtsreform. In: Lutherische Monatshefte 1 (1962) 508 f.; G. Hild, Die „ethische Indikation“ — ein konfessionelles Problem? In: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 13 (1962) 106—109; M. Vogler, Schwangerschaftsunterbrechung in der Sicht der heutigen protestantischen Theologie. In: Theologie und Glaube 52 (1962) 441 f.; A. Hartmann, Die ethische Indikation. In: Stimmen der Zeit 171 (1962/63) 116—137.

²⁴ Zitiert in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1960) 102.

einer solchen Schwangerschaftsunterbrechung hinzuweisen. Es genügt auch nicht zu sagen, sie sei durch das Naturgesetz verboten. Denn das menschliche Gesetz kann — nach den ausdrücklichen Worten des Thomas von Aquin — nicht alles verbieten, was das Naturgesetz verbietet. In der Diskussion muß statt dessen geprüft werden, ob das Verbot der „ethisch“ indizierten Schwangerschaftsunterbrechung zum „*ethischen Minimum*“ gehört oder nicht: Ob der Bestand der Gemeinschaft durch eine solch relativierende Einschätzung des keimenden menschlichen Lebens tatsächlich gefährdet wird? Oder ob eine solche Haltung und Handlung hingenommen werden könnten? Es gilt ferner zu prüfen, in welchem Falle die *negativen Folgen* größer sind: ob bei einer Freigabe oder einer weiteren Strafbarkeit. Sodann muß nach der *Möglichkeit des Gesetzes* gefragt werden: Ist die Annahme des Kindes eine unerträgliche Zumutung für die Mutter? Wieweit wird die Sinnhaftigkeit des Verbotes innerlich noch anerkannt? In welchem Umfang wird in der Bevölkerung die Freigabe der „ethisch“ indizierten Schwangerschaftsunterbrechung gefordert? — All diese Fragen sind bis zu jener Gewißheit zu klären, die für ein verantwortungsbewußtes Handeln notwendig und ausreichend ist. Es bedarf keiner besonderen Begründung, daß der Moraltheologe hier nicht allein zu antworten vermag. Er ist angewiesen auf den Dialog mit den Soziologen, Juristen, Ärzten und auch Politikern.

Es kann hier nicht die sachliche Problematik der „ethisch“ indizierten Schwangerschaftsunterbrechung aufgerollt werden. Es sollte nur gezeigt werden, daß bei der Frage nach Verbot oder Freigabe dieser Unterbrechung eine Vielzahl von Umständen beachtet werden muß. Es gilt nicht nur, irgendein Übel abzuwenden; es gilt das größere Übel zu verhindern. Der Preis, der im Falle der Freigabe ebenso wie im Falle des Verbotes gezahlt werden muß, darf den Gewinn nicht übersteigen. Die katholische Moraltheologie ist allerdings, das sei zur sachlichen Seite des Problems gesagt, aus guten Gründen davon überzeugt, daß der Preis für ein Verbot nicht zu hoch ist²⁵.

Anders scheint es sich dagegen mit jenem Gesetz zu verhalten, durch das im nordamerikanischen Staate Connecticut „*der Gebrauch von Medikamenten oder Vorrichtungen zur Schwangerschaftsverhütung*“ mit einer Geldstrafe von mindestens 50 Dollar oder mit Gefängnis von mindestens

²⁵ Bei einem Verbot wird nicht etwa bloß, wie mitunter gesagt wird, ein Gut der Gemeinschaft dem persönlichen Wohl eines einzelnen — der Mutter — vorgezogen, sondern gerade auch das Wohl der Mutter geschützt. Man hat festgestellt, daß Frauen bisweilen auch bei legalisierten „ethisch“ indizierten Abtreibungen schwere seelische Verwundungen davontragen. Vgl. hierzu einen Bericht von G. Heinze in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 8 (1964) 114—116.

sechs Tagen oder mit beidem bestraft wird²⁰. Ursprünglich von Protestanten aufgestellt, wird dieses Gesetz heute nur noch von Katholiken aufrechterhalten. Es ist praktisch undurchführbar und völlig unwirksam (zumal sonderbarerweise der Verkauf empfängnisverhütender Mittel nicht verboten ist). Indem nun die Katholiken auf die Beibehaltung jenes Gesetzes drängen, gewinnen sie nichts für die Sittlichkeit, geben aber der Furcht der Nichtkatholiken vor einer Intoleranz der katholischen Kirche neue Nahrung. Dies scheint ein zu hoher Preis zu sein, um ein im übrigen völlig unwirksames Gesetz zu halten.

Die Einsicht in die Grenzen rechtlich erzwingbarer Sittlichkeit bietet nicht nur Maßstäbe, um bei den *einzelnen konkreten Problemen* die rechte Lösung zu finden. Sie ist auch geeignet, die *allgemeine Einstellung* zur Frage der rechtlich einforderbaren Sittlichkeit zu beeinflussen. Darüber sei abschließend noch etwas gesagt.

Man sollte gewiß nicht voreilig Tatbestände, die bisher strafbar waren, freigeben. Aber man sollte auch nicht erschrecken, wenn dies einmal geschieht. Denn auch dann, wenn etwas bislang Strafbares künftig von einer Bestrafung ausgenommen wird, bedeutet dies ja nicht, daß es nun auch aus der sittlichen Verantwortung des Menschen entlassen wird. Es soll nicht bestritten werden, daß eine Gesetzgebung das sittliche Wertbewußtsein der Menschen tiefgreifend beeinflußt und daß darum durch den Fortfall einer Strafe der Eindruck entstehen kann, nun sei dieses oder jenes erlaubt. Aber es ist nicht notwendig, sich aus Furcht vor dieser möglichen Folgerung auf die rechtliche Erzwingbarkeit einer sittlichen Handlung in jedem Falle zu versteifen. Vielleicht wäre für die Sittlichkeit, auch für das äußere sittliche Verhalten, mehr gewonnen, wenn darauf hingewiesen würde, daß sittliche Normen niemals vollzählig im Recht verankert werden können; daß es vieles gibt, das nicht gesetzlich verboten und doch nicht sittlich erlaubt ist, daß manches sittlich gefordert ist, für das eine gesetzliche Verpflichtung nicht angeführt werden kann. Auf diesen Umstand hat die Moralthologie zu jeder Zeit aufmerksam machen müssen. Aber es scheint, als müsse heute die persönliche Verantwortung des einzelnen noch stärker geweckt werden. Man darf den heutigen Christen nicht im Zweifel darüber lassen, daß er auch dort zum sittlichen Handeln verpflichtet ist, wo die Gesetze des Staates und der Gesellschaft schweigen. Er muß dazu befähigt werden, auch in der Diaspora einer pluralistischen Gesellschaft seine sittliche Existenz *voll* zu realisieren

²⁰ Vgl. hierzu und zum Folgenden J. Rock, Geburtenkontrolle. Vorschläge eines katholischen Arztes. Übersetzt von B. und R. Picht. Olten-Freiburg 1964, 115—124.

Der Beitrag der biologischen Anthropologie zu einem vertieften Personverständnis

Von Prof. Dr. Wolfgang Kuhn, Saarbrücken

Charles Darwins Hauptwerk über „Die Entstehung der Arten“, das bereits am Tage seines Erscheinens 1859 vergriffen war¹, erschien ein Jahr später erstmals in deutscher Sprache. Den umstrittenen Satz im letzten Kapitel: „Viel Licht mag auch noch über den Ursprung des Menschen und seine Geschichte verbreitet werden“² wagte der Zoologe Bronn allerdings nicht mitzuübersetzen. Offenbar sah er voraus, was bald darauf trotz dieser Vorsichtsmaßnahme beginnen sollte: die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen gläubigen Christen und atheistischen Naturforschern wie Büchner oder Haeckel entzündeten sich immer wieder an der Frage nach der Herkunft, dem Wesen und der Stellung des Menschen in der lebendigen Natur. Von Anfang an spielte sich dieser oft in sehr gehässig-polemischen Ton geführte Kampf weniger auf dem Boden des naturwissenschaftlich Faßbaren als auf weltanschaulicher Ebene ab.

Naturphilosophische „Fossilien“

Es dürfte in der Tat schwerfallen, eine andere Streitfrage zu benennen, um die sich — aus eben diesem Grunde — die Diskussion in ähnlicher Weise ein volles Jahrhundert sozusagen im Kreis drehte. Ja, was der bekannte französische Biologe Jean Rostand noch im Jahre 1956 behauptete, hätte nicht einmal Ernst Haeckel in der gleichen Formulierung auszusprechen gewagt: daß nämlich der Mensch nur ein Tier sei³! Bertrand Russell meinte letzten Endes das gleiche, als er 1953 schrieb, wir seien imstande, „das Verhalten menschlicher Körper ohne die Annahme zu erklären, daß es ein wesensverschiedenes Agens gäbe, genannt Geist, das auf sie einwirke“. Allerdings, so fügt er hinzu, sei dies im Falle des Menschen eher anzweifelbar „als im Falle anderer Tiere“, da sein Verhalten um vieles komplexer ist⁴. Besonders in populärwissenschaftlichen Darstellungen gefallen sich manche Autoren durchaus auch heute noch im Jargon eines Haeckel, Vogt oder Büchner. Der englische Astrophysiker Fred Hoyle nannte 1956 den Menschen „ein seltsames Nebenprodukt der Entwicklung dieses Universums“⁵. Ein Jahr später schrieb der führende amerikanische Evolutionsforscher Simpson: „Der Mensch ist das

¹ H. Muschalek, Biologischer Katechismus, Berlin 1954.

² Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten, Leipzig o. J., 658.

³ J. Rostand, Das Abenteuer des Lebens, Berlin 1965, 9.

⁴ B. Russell, Das naturwissenschaftliche Zeitalter, Wien 1953, 110.

⁵ F. Hoyle, Mensch und Materialismus, Berlin 1956, 153.

Ergebnis eines nicht zweckbestimmten, materialistischen Prozesses, der ihn nicht beabsichtigt hat. Der Mensch war nicht geplant. Er ist ein Zustand der Materie, eine Form des Lebens, ein Angehöriger des Tierreichs und eine Art in der Ordnung der Primaten⁶." In seiner kleinen Schrift über Darwin äußerte Heberer 1959 die gleiche Ansicht mit der lapidaren Behauptung: „Die natürliche Selektion... kennt keine Voraussicht. Auch die Evolution des Menschen kennt keine Voraussicht⁷." Wie vor hundert Jahren wird auch in unseren Tagen noch die Evolutionstheorie gegen den Glauben an einen Schöpfergott ausgespielt, ohne daß dabei die umfangreiche moderne Literatur über diese nur vermeintliche Unvereinbarkeit von Schöpfung und Entwicklung auch nur Erwähnung findet⁸. In seinem Buch mit dem aufschlußreichen Titel: „Homo sapiens — vom Tier zum Halbgott“ schrieb Bernhard Rensch 1959: „Für Juden, Christen und Mohammedaner ist der Mensch ein Geschöpf Gottes. Für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ist der Mensch ein Nachkomme tierischer Ahnen⁹." Noch unmißverständlicher drückte sich Karl Saller 1958 in seiner kleinen Schrift über das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie aus: „Jedenfalls wird der Mensch heute nicht mehr als Werk Gottes betrachtet. Er ist gemäß der Abstammungslehre aus dem Tierreich entstanden.“ Geradezu blasphemisch wirkt Sallers Behauptung, der Mensch sei „... Affe und Gott, als Gottes Affe ein Tier mit Verstand“¹⁰.

Wie diese Beispiele, deren Zahl sich aus der Literatur des Ostens noch beliebig vergrößern ließe, mit aller Deutlichkeit erkennen lassen, geht es dabei durchaus nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern — wie bereits vor hundert Jahren — um eine weltanschauliche, speziell antichristliche Polemik. Aber auch dort, wo es nur um die Wissenschaft zu gehen scheint, gewinnt man vielfach den Eindruck, daß die modernen Biologen nur ein „biologistisch verkürztes Menschenbild“ besitzen, wie es Siegmund kürzlich treffend formulierte¹¹. Der Wunsch, den Menschen

⁶ G. Simpson, zit. nach Haas, Evolution und Bibel, München 1962, 63.

⁷ G. Heberer, Charles Darwin — sein Leben und sein Werk, Stuttgart 1959, 78.

⁸ J. Haas, Biologie und Gottesglaube, Berlin 1961. P. Chauhard, Naturwissenschaft und Katholizismus, Freiburg 1962. Haag/Haas/Hürzeler, Evolution und Bibel, a. a. O. P. Overhage u. K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961. O. Spülbeck, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin 1959. L. Bauer, Die biblische Urgeschichte, Paderborn 1956.

⁹ B. Rensch, Vom Tier zum Halbgott, Homo sapiens, Göttingen 1959.

¹⁰ K. Saller, Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie, München 1958, 148.

¹¹ G. Siegmund, Züchtung des Supermenschen? Begegnung, Köln März 1965.

möglichst ganz vom Tier her zu verstehen, als den prolongierten Affen im Sinne Haeckels, scheint immer noch vorherrschend. Ja sogar der theoretische Materialismus des 19. Jahrhunderts und der „L'homme machine“ La Mettries aus dem Jahre 1748 scheinen sozusagen auf „höherer Ebene“ wieder aktuell zu werden. Nach Steinbuch lautet die kybernetische These: „Es wird angenommen, daß das Lebensgeschehen und die psychischen Vorgänge aus der Anordnung und physikalischen Wechselwirkung der Teile des Organismus im Prinzip vollständig erklärt werden können“^{1a}. Diese These stimmt inhaltlich völlig überein mit dem, was Hans Driesch das „logische Schema alles Mechanismus“ genannt hat^{1b}. Nach Steinbuch ist der Mensch restlos rational analysierbar — nicht einmal sein Ichbewußtsein macht hier eine Ausnahme. De facto wird er dadurch, wie jedes Lebewesen, zur Maschine degradiert^{1c}. Nach Schwidetzky erscheint der Mensch als eine leichte Abwandlung anderer „tierischer“ Gestalten, als ein „aufrecht gehender, großhirniger Primat“¹². Selbst für sein Denkvermögen glaubt man Vorstufen weit zurückverfolgen zu können, denn, so bemerkt Schwidetzky: „Gedächtnis besitzen schon Pantoffel- und Trompetentierchen“¹³. Diese Bemühungen, Vorstufen spezifisch menschlicher Leistungen im Tierreich verstreut aufzufinden, sind ebenfalls keineswegs neu. Ranke nannte 1886 im Vorwort zu seinem zweibändigen anthropologischen Werk das Tierreich den zergliederten Menschen, den Menschen selbst das „Paradigma des gesamten Tierreichs“¹⁴. Schwidetzky's Aussagen über die „Evolution des Geistes“ sind ansonsten ebenso dürftig wie etwa die Heberers, wenn er im Fischer-Lexikon der Anthropologie der physischen Geschichte des Menschen 30 Seiten, der Entwicklung seiner Psyche dagegen in einer „Schlußbetrachtung“ lediglich zehn Zeilen widmet¹⁵. Der Eindruck bleibt stets der gleiche: mit oft vielen wohlklingenden Worten wird so gut wie nichts gesagt. Weil Körper und Geist eine Einheit bilden, glauben manche Anthropologen, die geistige Entwicklung der Menschheit ebenfalls nur unter dem Gesichtspunkt der Evolutionsgenetik betrachten zu können. So bezeichnet Heberer Physis und Psyche als komplementäre Phänomene, deren Geschichte „parallel gelaufen“ sei¹⁶. Damit ist jedoch ebensowenig erklärt wie etwa mit Julian Huxleys Äußerung, der Mensch sei „nichts

^{1a} K. Steinbuch, *Automat und Mensch*, Heidelberg 1963/9.

^{1b} H. Driesch, *Die Maschine und der Organismus*, Leipzig 1939.

^{1c} W. Rohrer, *Ist der Mensch konstruierbar?* Orientierung, Zürich, Oktober 1964.

¹² I. Schwidetzky, *Das Menschenbild der Biologie*, Stuttgart 1959.

¹³ Ebd., 11.

¹⁴ J. Ranke, *Der Mensch*, Leipzig 1886.

¹⁵ G. Heberer, *Fischer-Lexikon der Anthropologie*, Frankfurt 1959, 38.

¹⁶ G. Heberer, *Ch. Darwin, a.a.O.*, 38.

anderes als die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution“¹⁷. Man ist versucht, zu fragen, wer denn diese personifizierte Evolution ist, die da so ganz selbstverständlich und offenbar völlig unproblematisch zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt! Teilhard de Chardin, der ja bereits toter Materie eine „Innenseite“ zubilligt, nennt das Bewußtsein „nichts weniger als die Substanz und das Blut des in Entwicklung begriffenen Lebens“¹⁸. Auch derartige Simplifizierungen sind nichts Neues, denn die Idee eines Panpsychismus, so sagt Adolf Portmann, hat sich dem Evolutionsdenken immer wieder als einfache Lösung des Ursprungsproblems für die Welt der Innerlichkeit angeboten¹⁹. Diese Einfachheit läßt die panpsychistischen Vorstellungen für viele Biologen so verführerisch werden und nicht, wie Rensch meint, das Bestreben, damit eine vitalistische Auffassung zu stützen²⁰. Rensch muß allerdings selbst zugeben, daß bei der Diskussion dieser Fragen das Gebiet der „reinen Naturwissenschaften“ verlassen und Wissensgebiete beschritten werden, „deren außerordentlich umfangreiche Literatur für den Biologen kaum überblickbar ist“²¹. Leider, so möchte man hinzufügen, hindert sie dieser Umstand keineswegs daran, ihre mehr oder weniger persönlichen Meinungen als „Wissenschaft“ zu verkünden. Viktor v. Weizsäcker hat es ganz offen ausgesprochen, daß die „psychophysische Kausalität“ und der „psychophysische Parallelismus“ nichts anderes sind als leere Phrasen²²!

Ganz entschieden lehnt auch Adolf Portmann jene, wie er sagt „inhalt-leeren, rein verbalen Lösungen“ ab, die uns berichten wollen, wie sich das Menschliche ganz allmählich, in kaum merklichen Mutationsschritten entwickelt habe und auch die Entwicklung des Geistes „Schritt für Schritt“ erfolgt sei²³. Wenn sich die doch sonst auf ihre „Exaktheit“ so bedachten Naturwissenschaftler in der Frage nach der Stellung des Menschen innerhalb der lebendigen Natur solche Blößen geben, so muß man — wieder einmal — die Ursachen im außerwissenschaftlichen Bereich suchen. Sie möchten den Menschen ganz vom Tier her verstehen und ableiten, ohne diesem Entwicklungsprozeß Richtung und Sinn zuzugestehen, weil sie, wie Aloys Wenzl meint, unter zwei „Hemmungen“ leiden. Entweder fürchten sie, die Anerkennung der Finalität als eines konstitutiven und

¹⁷ R. Karisch, Teilhard de Chardin - Anliegen und Aussagen seiner Entwicklungslehre, Essen 1962, 36.

¹⁸ T. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1959, 165.

¹⁹ A. Portmann, Der Pfeil des Humanen, Freiburg 1960, 52.

²⁰ B. Rensch, Neuere Probleme der Abstammungslehre, Stuttgart 1947, 370.

²¹ Ebd., 331.

²² V. v. Weizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, Göttingen 1961, 76.

²³ A. Portmann, Um das Menschenbild, Stuttgart 1964, 30.

nicht nur regulativen Prinzips (Kant) könnte zu einem „physikotheologischen Gottesbeweis verwendet werden“, oder aber ihr wissenschaftliches Ansehen würde „durch einen Aberglauben an Gespenster Schaden leiden“²⁴. So ist es verständlich, wenn Portmann feststellen muß, daß die leitenden Ideen der maßgebenden Werke über den Menschen durchwegs von einem isolierten zoologischen Denken bestimmt sind²⁵. Es gilt für dieses Teilgebiet ohne Einschränkung, was Hedwig Conrad-Martius von der gesamten Abstammungsbiologie feststellt: daß sie sich neuerlich auf dem „alten mechanistischen Niveau“ verfestigt habe, ja, daß in der Biologie, ganz im Gegensatz zur Physik, die Zeit offenbar nicht nur stillgestanden, sondern sich sogar rückwärts gedreht habe. „Von dem neuen Geist, der überall weht“, so klagt sie, „ist dort kaum ein Hauch zu verspüren“²⁶. Nach Agnes Arber ist nicht nur die „Angst vor Metaphysik“ für dieses Verhalten verantwortlich zu machen, sondern auch die kaum zu leugnende Tatsache, daß gerade dem Biologen eine allgemeine Neuorientierung des Geistes besonders schwer fällt, weil er in der Regel Spezialist auf einem Teilgebiet seiner Wissenschaft ist und das Ganze nicht mehr zu überschauen vermag²⁷. Dadurch muß es notwendigerweise zu einer Verzerrung seines Bildes vom Menschen kommen, den Alexis Carrel nicht zuletzt aus diesem Grunde „das unbekannte Wesen“ nennt. Er klagt darüber, daß wir den Menschen nicht als ein „Ganzes“ erfassen. „Wir kennen ihn als eine Zusammensetzung einzelner Teile“, so sagt er, „und diese Teile wieder sind ein Produkt unserer jeweiligen Forschungsweise“²⁸. Gewiß müssen die Versuche, den Menschen vom Tier, von „unten“ her zu verstehen auch als eine Reaktion auf die ebenso einseitigen Bemühungen verstanden werden, ihn lediglich von Gott, von „oben“ her zu begreifen.

Die Zerstörung der Person

Wie die Vergangenheit jedoch in grauenhafter Weise gezeigt hat, muß eine biologistische Deutung des Menschen zwangsläufig zur völligen Zerstörung der Person führen. Deutlich läßt sich diese Entwicklung verfolgen: von Darwin und Gobineau über Nietzsche und Chamberlain, die „humanen“ und „antihumanen Sozialdarwinisten“ (Conrad-Martius) bis zum Rassenfanatismus der Nationalsozialisten mit der brutalen Übertragung des darwinistischen Selektionsprinzips auf den Menschen.

²⁴ A. Wenzl, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart 1954, 83.

²⁵ A. Portmann, Menschenbild a. a. O., 30.

²⁶ H. Conrad-Martius, Abstammungslehre, München 1949, 13.

²⁷ A. Arber, Sehen und Denken in der biologischen Forschung, Hamburg 1960.

²⁸ A. Carrel, Der Mensch, das unbekannte Wesen, München 1955.

tionsprinzipes auf die menschliche Gesellschaft²⁹. Das Ergebnis dieser Selektion durch den harten Daseinskampf, der nun zum gelenkten Vernichtungskampf wurde, das Zuchtziel der Nationalsozialisten war die angeblich wertvollere Rasse. Der Einzelmensch spielte dagegen nur noch als Erbträger eine Rolle. „Der einzelne ist nichts“, verkündete der Rassen-theoretiker Philaetes Kuhn 1933, „das Volk und seine Zukunft alles“³⁰. Günther gab offen zu, daß die „nordische Bewegung“ die Menschen viel weniger als einzelne, denn als Erbträger betrachtet³¹, und Rosenberg schrieb im „Mythus“: „Die stärkste Persönlichkeit ruft heute nicht mehr nach Persönlichkeit, sondern nach Typus“³². „Wenn der darwinsche Kampf ums Dasein — ungeachtet der Tatsache, daß der Mensch sich selbst Ordnungsprinzipien setzt und daher Naturgesetze für ihn niemals die gleiche determinierende Bedeutung haben können wie für die Tiere“³³ — als „das letzte große Naturgesetz“ verehrt³⁴, nur das Recht des Stärkeren anerkannt und eine bestimmte Rasse willkürlich zur hochwertigsten erklärt wird, so ergeben sich die entsprechenden Folgerungen geradezu zwangsläufig. Wird der Mensch nur zoologisch bewertet, so bedeutet die Vernichtung sogenannten „lebensunwerten Lebens“ ebenfalls nur Gehorsam gegenüber dem „Naturgesetz“ der Selektion. Aber nicht nur die rücksichtslose Ausmerzungen aller derer, die angeblich einer Höherentwicklung der Eliterasse im Wege stehen, sondern ebenso die aktive Rassenzüchtung im „Lebensborn“ zeigte die völlige Entwertung des einzelnen als Person zugunsten einer Überbewertung der „Rasse“. Bereits in der sprachlichen Formulierung kam diese Verachtung des Person-Seins des Menschen zum Ausdruck, wenn Rosenberg von „Rassen-zucht“ oder „Hochzucht des uralten Blutes“ sprach, als handele es sich um irgendwelche Tierzüchtungen, oder wenn Walter Darré vorschlug, die Eheberatung durch Einführung von „Zuchtwarten“ zu ersetzen³⁵.

Der Nationalsozialismus war nicht, wie Escherich 1935 in seiner Rektoratsrede sagte, „der biologische Wille des deutschen Volkes“ oder, wie Lehmann meinte, eine „politisch angewandte Biologie“³⁶, sondern — von seinen anderen Grundlagen jetzt einmal abgesehen — ein politisch

²⁹ H. Conrad-Martius, Utopien der Menschenzüchtung, München 1955.

³⁰ Ph. Kuhn, Von deutschen Ahnen für deutsche Enkel, München 1933, 61.

³¹ F. K. Günther, Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes, München 1935, 145.

³² A. Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1935, 531.

³³ G. Ludwig, Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen, Osna-brück 1962, 116.

³⁴ A. Rosenberg, Blut und Ehre, München 1937, 112.

³⁵ W. Darré, Neuadel aus Blut und Boden, München 1936.

³⁶ E. Lehmann, Irrweg der Biologie, Stuttgart o. J., 24.

angewandter Darwinismus³⁷. Es erhebt sich die Frage, ob für den, der im Menschen nur ein Tier (Rostand) sieht und ihn lediglich als Primatenart gelten läßt, letzten Endes überhaupt eine andere als diese im doppelten Sinne unmenschliche Konsequenz logisch möglich ist. „Ob sich der Mensch als Geschöpf Gottes versteht oder als arrivierten Affen“, so urteilt Gehlen, „wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen; man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören³⁸.“ So schrieb z. B. der bekannte englische Evolutionsforscher Julian Huxley noch im Jahre 1954, für den Evolutionsbiologen gäbe es noch eine besondere Art von Moral, aus deren Blickwinkel „alles, was die Entwicklung offen hält oder fördert, recht, und alles, was die Entwicklung einengt oder vereitelt, unrecht“ sei³⁹. Nietzsche identifizierte ja bereits das Kraftvolle, Lebensfähige mit „gut“, alles Verkümmerte und Schwache dagegen mit „schlecht“. Allerdings hatte Nietzsche die politische Verwirklichung dieser auch bei ihm auf den Einfluß Darwins zurückzuführenden „evolutionsbiologischen“ Definition von Gut und Böse, Recht und Unrecht selbst nicht erlebt. Daß jede Form des Evolutionismus — nicht zu verwechseln mit Evolutionstheorie — zu einer Zerstörung der Person führen muß, hat Hans Eduard Hengstenberg am Beispiel des „Chardinismus“ gezeigt⁴⁰. Gerade die während der letzten Jahre so häufig diskutierte Theorie Pater Teilhard de Chardins erreicht, wie Hengstenberg feststellt, im Hinblick auf die „synthetische Produktion der Person“ das Maximum an Absurdität⁴¹. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um Naturwissenschaft, sondern um „Metaphysik“⁴² — entgegen der Behauptung Teilhards, es ginge ihm lediglich um die Darstellung von „Phänomenen“⁴³.

Der Mensch — ein „einmaliger Entwurf“

Es ist nach den hier nur knapp skizzierten Auswirkungen einer ausschließlich biologistischen Wertung des Menschen verständlich, warum von der pädagogischen Unzulänglichkeit der biologischen Anthropologie gesprochen wurde. Ja, Ballauf nennt die Bezeichnung „biologische Anthropologie“ einen „Widerspruch in sich selber“, denn biologische

³⁷ W. Kuhn, Auschwitz — Ende einer „biologischen Weltanschauung“, Stimmen der Zeit, April 1964.

³⁸ A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1958, 9.

³⁹ J. Huxley, Entfaltung des Lebens, Hamburg 1954, 153.

⁴⁰ H. E. Hengstenberg, Evolution und Schöpfung, München 1963.

⁴¹ Ders., Der Personalismus bei Teilhard de Chardin und seine Folgen für die Ethik, Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 2, 1963.

⁴² W. Kuhn, Teilhard de Chardin und die Biologie, Stimmen der Zeit, August 1963.

⁴³ P. T. de Chardin, a. a. O.

Forschung sei nicht geeignet, das Wesen des Menschen, also gerade sein Person-Sein irgendwie aufzuhellen. Selbst die Bemühungen, die Sonderstellung des Menschen durch Entgegenstellung zum Tier herauszuheben, bezeichnet er als „Pseudoanthropologie“. Die biologische Forschung, so meint Ballauf, betrachtet den Menschen unter den Gesichtspunkten der Lebensführung, Selbstsicherung und Daseinsbewältigung und bewege sich damit noch gar nicht auf der menschlichen Ebene, sondern lediglich auf der des Tieres⁴⁴. Allerdings bleibt er mit dieser Behauptung nicht ganz konsequent, wenn er wenig später bemerkt, ein Seiendes wäre als dieses bestimmte nur gegenüber anderem zu erkennen, von dem es sich abhebt und mit dem es zugleich in einem umfassenden Zusammenhang geeint ist⁴⁵. Wenn das zutrifft, kann man wohl kaum den Versuch einer Wesensbestimmung des Menschen durch Vergleich mit dem Tier als Pseudoanthropologie bezeichnen. So lehnt denn Ballauf auch selbst jede Schichtentheorie gerade deshalb ab, weil sie, wie er sagt, die Andersartigkeit der organisch-körperlichen Entwicklung beim Menschen gar nicht in den Blick bekommt. Diese Andersartigkeit kann ja nur durch den Vergleich mit der organisch-körperlichen Entwicklung des Tieres festgestellt werden, so daß Schwidetzky mit Recht behauptet: „Ein wirklichkeitsnahes Bild des Menschen kann... ohne die Biologie... heute nicht mehr gewonnen werden“⁴⁶. Wer sich als Biologe des Umstandes bewußt ist, daß die Fragestellung seiner Wissenschaft nur einen Teilaspekt des Menschen betrifft, so daß ihre Methoden allein niemals zu einem gültigen, umfassenden Menschenbild führen können, unterliegt nicht der Hybris eines Biologismus — dem Grundirrtum, wie Carrel bemerkt, unser Leben ließe sich auf einen seiner Aspekte reduzieren⁴⁷. Er wird vielmehr mit Portmann zugeben, daß jeder biologische Versuch von vornherein auf Teilergebnisse eingeengt ist. Aber er weiß auch, daß diese Teilergebnisse heute mehr und mehr „eine neue Sicht auf die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen öffnen“⁴⁸. Ganz in diesem Sinne stellt Arnold Gehlen die entscheidende Frage, ob man nicht von den einmaligen und besonderen, den wie er sagt „einzigartigen biologischen Bedingungen des Menschen“ her verstehen könne, weshalb er ein Kulturwesen ist⁴⁹. Diese Ausgangsposition hat freilich nichts mehr gemein mit dem evolutionistischen Biologismus in der Anthropologie. Hier geht es nicht mehr um den vergeblichen Versuch, Kausalzusammenhänge zwischen Physis und Psyche

⁴⁴ Th. Ballauf, *Die pädagogische Unzulänglichkeit biologischer Anthropologie*, Essen 1962.

⁴⁵ Ebd., 32.

⁴⁶ I. Schwidetzky, a. a. O., 87.

⁴⁷ A. Carrel, *Tagebuch eines Lebens*, München 1957, 160.

⁴⁸ A. Portmann, *Menschenbild*, a. a. O., 75.

⁴⁹ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1963, 21.

nachzuweisen und den Menschen vom Tier her zu verstehen, sondern in bewußter Anerkennung der Grenzen biologischer Methoden um das Aufzeigen von Konditionalzusammenhängen (Hengstenberg). Arnold Gehlen, der sich dagegen wehrt, daß man gern den hypothetischen Begriff der Entwicklung zu einem metaphysischen und die Anthropologie zum letzten Kapitel einer Zoologie macht, lehnt jede Schichtentheorie ab. Ja, so stellt er fest, jede unmittelbare Ableitung des Menschen vom Tier muß von vornherein die Fragestellung versperren, ob im Menschen nicht doch ein einmaliger, sonst nicht versuchter Entwurf der Natur vorliegt. Jeder eigentlich anthropologische Gedankenkeim wird durch diese Sicht vom Tier her verschüttet, so formuliert es Gehlen, denn ein „Sonderentwurf“ muß ja durch nichtspezifische Betrachtung schon im Grundsätzlichen verfehlt werden⁵⁰. Nach Aussagen der Schichtentheorien ist der Mensch das ergänzte Tier. Am deutlichsten hat Rudolf Pannwitz 1961 diese Überzeugung dargelegt mit der Bemerkung, wir seien in unserem „Unter-, Mittel- und Oberbau Tiere geblieben“ und „allein in unserem obersten nicht“⁵¹. Die neurophysiologische Forschung hat diese Vorstellungen gründlich widerlegt, indem sie zeigte, daß auch unser spezifisch menschliches „Führungsorgan“ (Portmann), das Gehirn, nicht etwa ein ergänztes, um ein „oberstes Stockwerk“ erweitertes Tierhirn ist. Dem Wesen eines stockwerkartigen Aufbaus, so stellt Laubenthal fest, entspricht in keiner Weise seine „unheimliche Differenziertheit... mit einer Feinstaufteilung in der Rinde, gröberen Zusammenfassungen in tiefer gelegenen Hirnpartien und einer grandiosen gegenseitigen Durchwebung aller Organteile des Gehirns durch eine Vielzahl von Bahnen“⁵². Wenn auch heute noch, wie schon zur Zeit Haeckels, der Versuch unternommen wird, spezifisch menschliche Leistungen wie etwa die Verständigung durch eine Lautsprache von sogenannten „Vorformen“ im Tierreich abzuleiten, so wird dabei ganz außer acht gelassen, daß, wie Gehlen sagt, „der Unterschied vom Tiere beim Menschen in einem durchlaufenden Strukturgesetz bestehen könnte, daß also der ‚Stil‘... der Handlungen, der Lautäußerungen, der Intelligenzakte, der Antriebserlebnisse ein grundsätzlich anderer sein könnte“⁵³. Gerade am Beispiel der Sprache hat Buytendijk dieses „Strukturgesetz“ erhellt. Der Mensch, so stellt er fest, ist nicht ein Tier, das sprechen kann, sondern die Sprache vielmehr die Manifestation einer von der des Tieres unterschiedlichen Seinsweise⁵⁴. Wenn Ballauf

⁵⁰ Ders., *Der Mensch*, a. a. O., 16.

⁵¹ R. Pannwitz, *Der Aufbau der Natur*, Stuttgart 1961.

⁵² F. Laubenthal, *Hirn und Seele, Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, Freiburg 1961.

⁵³ O. Koehler, *Vorformung menschlicher Ausdrucksmittel im Tierreich, Lebendiges Wissen*, Stuttgart o. J.

⁵⁴ F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburg 1958, 84.

meint, wir bewegten uns noch ausschließlich auf der Ebene des Tieres, wenn wir nur die „Daseinsbewältigung“ des Menschen betrachten, so hält Gehlen dem entgegen, daß sich die moderne anthropo-biologische Fragestellung nur mit den Existenzbedingungen des Menschen beschäftigt, denn auch sie müssen ja geprägt sein von dem einen „durchlaufenden Strukturgesetz“⁵⁵. So stellt Gehlen nicht, wie Max Scheler⁵⁶, spezifisch Menschliches als eine neue Schicht über die tierhaft niedrigere, sondern versucht zu zeigen, daß auch dieses angeblich Tierhafte des „Unterbaus“, das wir, wie Portmann sagt, nach biologischen Spielregeln deuten möchten, „schon anders als beim Tier, schon menschlich ist“⁵⁷. Er geht dabei von der Frage aus, wie denn ein organisches so schutzloses, bedürftiges, ein derart „exponiertes Wesen“ sich überhaupt am Leben erhalten kann. Herder bereits hatte ja den Menschen ein „Mängelwesen“ genannt. Während die Tiere durch Spezialisierung ihrer Organe stets die für gerade ihre Lebensweise erforderliche Ausrüstung besitzen, ist der weitgehend unspezialisierte Mensch, wie Schwidetzky feststellt, „als Art das einzige Wesen, das nicht an eine spezifische Umwelt gebunden ist“⁵⁸. Daher ergibt sich nach Gehlen bereits aus der physischen Organisation des Menschen, daß „die Bestimmung zur Handlung“ durchlaufendes Aufbaugesetz aller seiner Funktionen und Leistungen ist. „Es ist ein höchst komplizierter, ein wunderbarer Aufbau von Leistungen erforderlich“, so stellt er fest, „damit ein Wesen von gerade dieser leiblichen Verfassung morgen und nächste Woche und nächstes Jahr noch leben kann“⁵⁹. Zu diesen Leistungen gehören das Denken, die Sprache, die Phantasie des Menschen und die „sonderbaren gebildeten Antriebe, die kein Tier hat“, seine einzigartige Motorik und Beweglichkeit. Diese höheren Funktionen sind die Voraussetzungen der Lebensfähigkeit eines so exponierten Lebewesens, wie es der Mensch ist. Schon aus diesem Grund ist es gar nicht möglich, die geistig-seelischen Äußerungen und Fähigkeiten des Menschen auf seine Physis als „Ursache“ zurückzuführen, wie das biologische Anthropologen immer wieder versuchen. Im Gegenteil: diese höheren Leistungen sind, wie sich Gehlen ausdrückt, in dem vitalen Bereich „vorberücksichtigt“⁶⁰. Das bedeutet also nichts weniger, als daß die Sonderstellung des Menschen bereits in enger morphologischer Hinsicht markiert ist und die biologische Anthropologie völlig legitimerweise und ohne Grenzüberschreitung Aussagen über diese Sonderstellung machen kann.

⁵⁵ A. Gehlen, *Der Mensch*, a. a. O., 17.

⁵⁶ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

⁵⁷ A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Hamburg 1956, 12.

⁵⁸ I. Schwidetzky, a. a. O., 42.

⁵⁹ A. Gehlen, *Der Mensch*, a. a. O., 17.

⁶⁰ Ebd., 21.

Der Mensch, dieses unspezialisierte, nicht wie das Tier instinkt- und umweltgebundene, weltoffene Wesen muß auf dieser vitalen Basis entscheidungsfrei und entscheidungsfähig sein, um existieren zu können. Schon Nietzsche nannte ihn ja das nicht festgestellte Tier. Thure v. Uexküll sagte hierzu, da der eigentliche Zustand des Menschen nicht die Geborgenheit in einer Umwelt ist, sondern die „Weltlosigkeit“, muß er diese Weltlosigkeit ständig durch neue Welt-Entwürfe zudecken⁶¹. Wenn er die Fähigkeit verliert, solche Entwürfe aufzustellen, die ihn zu seinen Zielen führen, muß er, da ihm ja die instinktive Sicherheit des Tieres fehlt, jede Orientierung verlieren und zugrunde gehen⁶². Weil das Unfertigsein zur Natur des Menschen gehört, nennt ihn Gehlen ein Wesen der Zucht. Er gelangt durch diese Überlegungen zu der für unser Anliegen entscheidenden Feststellung: „Selbstzucht, Erziehung, Züchtung als In-Form-Kommen und In-Form-Bleiben gehört zu den Existenzbedingungen eines nicht festgestellten Wesens⁶³.“ So erweist sich also die biologische Anthropologie keineswegs etwa als „pädagogisch unzulänglich“ (Ballauf), sondern besitzt ganz im Gegenteil durch diese Ausblicke auf den Menschen als das von Natur aus auf Erziehung angelegte und zum Person-Sein bestimmte Wesen höchste pädagogische Relevanz. Gehlen faßt seine Erkenntnisse in der geradezu revolutionär wirkenden Feststellung zusammen, daß alle Merkmale des Menschen, von seinem aufrechten Gang bis zu seiner Moral ein System bilden, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen⁶⁴. Hier muß, wie er hinzufügt, der Begriff der Ursache vollständig verschwinden, denn ein solches konstitutives Begründungsverhältnis hat im Wesen nichts mit der Ursprungsrelation der Kausalität zu tun⁶⁵. Auf diese „Vorausberücksichtigung“ auch der Moral des Menschen bereits in seiner physischen Veranlagung weisen auch Erkenntnisse der vergleichenden Verhaltensforschung hin. Der Mensch verfügt nur noch über gewisse Instinkt-Residuen, die ihm, wie Schwidetzky betont, keinen festen Rahmen des Verhaltens mehr geben. Die Verhaltensforschung hat nun gezeigt, daß zwischen der Wirksamkeit der Bewaffnung einer Tierart und den instinktiven Hemmungen, die nötig sind, um das Töten von Artgenossen zu verhindern, eine Korrelation besteht. Ein Raubtier z. B., das stark genug ist, gleich große Tiere zu töten, verfügt stets über einen spezifischen instinktiven Hemmungsmechanismus, der —

⁶¹ Th. v. Uexküll, *Der Mensch und die Natur-Grundzüge einer Naturphilosophie*, München 1953, 246.

⁶² Ebd., 240.

⁶³ A. Gehlen, *Der Mensch*, a. a. O., 33.

⁶⁴ Ebd., 18.

⁶⁵ H. E. Hengstenberg, *Evolution*, a. a. O., 52.

im Dienste der Arterhaltung — das Töten von Artgenossen verhindert⁶⁶. Rivalenkämpfe zwischen solcherart bewaffneten Tieren sind Kommentkämpfe, die in der Regel nicht mit dem Tod oder auch nur erheblicheren Verletzungen des unterlegenen Partners enden⁶⁷. Wenn man bedenkt, welche Tötungsmöglichkeiten dem denkenden Menschen heute gegeben sind, die nicht instinktiv blockiert werden, so muß man Konrad Lorenz beipflichten, wenn er meint: „Die einzige Hoffnung besteht darin, daß die spezifisch menschlichen Leistungen des begrifflichen Denkens und der auf diesem Denken aufbauenden verantwortlichen Moral die Menschheit retten⁶⁸.“ Ohne seine Moral ist der Mensch also auch biologisch nicht existenzfähig — man könnte ihn das von Natur aus auf Moral hin angelegte Wesen nennen. Interessanterweise war es Darwin selbst, der in seiner Abstammung des Menschen das „Moralgefühl“ oder „Gewissen“ den wichtigsten Unterschied zwischen Mensch und „niedrigerem Tier“ nannte⁶⁹.

Portmanns „basale Anthropologie“

Daß sich an paläontologischem Fundmaterial mit morphologischen Arbeitsmethoden ein „ausschließlich spezifisch Menschliches“, wie Karl Rahner sagt, nachweisen läßt, ist schon „aus ontologischen Gründen zum mindesten bezweifelbar“⁷⁰. Dennoch äußert sich, wie Gehlens „elementare Anthropologie“ zeigt, nicht allein am Vollzug dieser Leiblichkeit, also in Sprache, Gestus, Kulturleistung usw. das eigentlich Humane. Treffender charakterisiert Portmanns Bezeichnung „basale Anthropologie“ die entscheidende Rolle der biologischen Forschung für unser Menschenbild. Während die evolutionistische Anthropologie ihren Beitrag zu seiner Formung im Nachweis angeblich tierischer Grundlagen unseres Wesens erblickt⁷¹, erhellen Portmanns Forschungen, daß es gar nicht möglich ist, „von diesem Menschen einen Teil abzuschneiden, der der ‚vitale‘ oder der tierische Anteil und damit das vom Biologen zu erforschende Teilstück wäre“⁷². Die humanen Merkmale treten vielmehr als Eigenschaften eines Systems auf, und die ontogenetischen Beziehungen zwischen allen gestaltlichen und Verhaltensmerkmalen sind so eng, daß wir „die Eigenart von Sprache und Tradition nicht als Epiphänomene...

⁶⁶ A. Portmann, Das Tier als soziales Wesen, Zürich 1953.

⁶⁷ N. Tinbergen, Instinktlehre, Berlin 1956.

⁶⁸ K. Lorenz, Beiträge der Zoologie zum Selbstverständnis des Menschen, Das ist der Mensch, Stuttgart 1959, 34.

⁶⁹ Ch. Darwin, Die Abstammung des Menschen, Leipzig o. J., 144.

⁷⁰ P. Overhage, Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen, Freiburg 1960, 24.

⁷¹ A. Portmann, Zoologie, a. a. O., 106.

⁷² Ders., Menschenbild, a. a. O., 22.

als späte Folge einer zuerst rein leiblichen Anthropogenese auffassen können⁷³. Wie unauflösbar eng morphologische Differenzierungen mit der spezifisch humanen Lebensform zusammenhängen, erläutert Portmann am Beispiel unserer fast haarlos-nackten Haut. Wie ihre histologische Untersuchung zeigt, ist es völlig falsch, hier im Vergleich zum Tierfell von einer Verlust-Mutation zu sprechen. Es handelt sich durchaus nicht um einfachen Haarausfall, sondern im Gegenteil um einen ganzen Komplex neuer Differenzierungen. Verglichen mit der Tierhaut ist diese nackte Menschenhaut ein auffallend reich mit Sinnesorganen ausgestattetes Gebilde. Dementsprechend ist die Zahl der zum Gehirn ziehenden Nerven vermehrt und ihr relativer Anteil an der sogenannten „weißen Substanz“ des Halsmarkes ist um ein Drittel größer als bei den Affen. Ohne große zentrale Repräsentation der Hautgebiete und eine besondere Disposition zu Handbewegungen wäre das Zusammenspiel von Bewegungen und Hautstruktur — etwa wenn das Kleinkind seinen eigenen Körper betastet — gar nicht möglich. Portmann betont, daß dieses Betasten und Begreifen beim Entstehen alles Weiterlebens eine große Rolle spielt. So ist selbst seine Haut für den Menschen mehr als nur der Schutzmantel des Körpers, sondern als das größte, den Einflüssen der Umwelt „zugewandte Sinnesorgan“ charakteristisch für seine „Weltoffenheit“. Die besondere „humane Situation“ kommt ja auch darin zum Ausdruck, daß für den Menschen nicht, wie für jedes Tier die Umwelt eine artgemäße „Eigenform“ besitzt⁷⁴, sondern daß es eine „Gemeinschaftssphäre der Menschenwelt“ gibt, in der die Eigenwelten eingebettet sind⁷⁵.

Bei Portmann wird biologische Arbeit nicht dadurch zur Anthropologie, daß sie einen „biologischen Sektor“ des Menschen ergründet, sondern indem sie eine Lebensform erforscht, „die als Ganzes ein Sonderfall ist, wie nahe dieser auch in manchem dem Leben höherer Tiere stehen mag“⁷⁶. Seine Untersuchungen der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen und seines von dem aller Säugetiere abweichenden Geburtszustandes zeigen, daß dieses heranreifende Geschöpf in allen Stadien seines Werdens und nicht erst im letzten ein Mensch ist. In keinem Augenblick seiner Entwicklung ist der menschliche Embryo ein Tier, wie es Haeckels sogenanntes biogenetisches Grundgesetz behauptete. Auch Portmann kommt zu der Feststellung, daß alle Phasen der menschlichen Entwicklung schon in ihren biologischen Faktoren auf die „Notwendigkeit eines Daseins mit Kultur“ abgestimmt sind⁷⁷. Die bereits in ihren frühesten Stadien unver-

⁷³ Ebd., 32.

⁷⁴ J. v. Uexküll, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Hamburg 1956.

⁷⁵ A. Portmann, Umwelt und Menschenwelt (in v. Uexküll a. a. O., 11).

⁷⁶ Ders., Zoologie, a. a. O., 14.

⁷⁷ A. Portmann, Biologie und Geist, Freiburg 1963, 270.

kennbar menschliche Embryonalentwicklung wird nämlich determiniert durch die Ausbildung des einzigartigen Führungsorganes Menschenhirn. Da dieses menschliche Gehirn mit dem des Affen verglichen die dreifache Masse besitzt, muß zu seinem Aufbau und zu seiner Erhaltung auch die entsprechende Leibesmasse organisiert werden, so daß also auch die Stoffwechselvorgänge dieser Keimesentwicklung, wie Portmann sagt, in die Sonderart des Humanen eingegliedert sind. Auch unser Geburtszustand ist eine besondere humane Variante. Als „sekundärer Nesthocker“ ist der Mensch eine „normale“, „physiologische Frühgeburt“. Mit den offenen Sinnen des Nestflüchters — man braucht etwa nur an die schon bald nach ihrer Geburt relativ selbständigen Fohlen zu denken — wird das wie sonst nur Nesthocker — etwa Nagetierjunge — unselbständige neugeborene Menschenkind bereits zu einer Zeit den erziehenden Einflüssen verschiedenster Umweltkontakte ausgesetzt, die das Säugetierjunge noch in der dunklen, dumpfen Geborgenheit des mütterlichen Körpers verbringt. So ist die besonders lange Reifezeit des Menschen, der erst nach dem ersten „extrauterinen Frühjahr“ den Reifegrad des neugeborenen Säugetierjungen erreicht, nicht etwa eine Störung ursprünglich gesunder tierischer Harmonie, sondern ganz im Gegenteil Voraussetzung, biologische Basis seines Person-Seins, wie auch Schwidetzky bemerkt⁷⁸. Gehlen spricht geradezu vom „eingeplant-Sein“ der Lernfähigkeit in die biologische Entwicklung, indem das Kind, verglichen mit dem Tier, anomal früh aus dem Mutterleib herausgenommen und den Einflüssen der Umgebung unterstellt wird⁷⁹. Ludwig v. Bertalanffy weist darauf hin, daß dem Menschen — wiederum in deutlichem Gegensatz zum Tier — nur durch seinen besonderen Wachstumszyklus mit einer auffallenden Verzögerung in der Jugend die Möglichkeit der geistigen Entwicklung geschenkt ist⁸⁰. Die Grundstruktur unserer Ontogenese, so formuliert es Portmann, steht in Zuordnung zu der besonderen Weise, in der beim Menschen das Traditionsgut der Sozialgruppe vom neuen Einzelwesen aufgenommen wird. Ihr entspricht auf der anderen Seite das relativ frühe Erlöschen der weiblichen Keimdrüsenfunktionen, denn, wie Schwidetzky bemerkt, die Kinder müssen ja großgezogen werden können⁸¹.

Aber nicht nur seine Ontogenese, sein Geburtszustand, die langsame Jugendentwicklung und das darauf abgestimmt-Sein der mütterlichen Keimdrüsenfunktionen sind auffallende Merkmale der Sonderart des Menschen. Auch sein Altern, das mehr ein Reifen darstellt, unterscheidet

⁷⁸ I. Schwidetzky, a. a. O., 43.

⁷⁹ A. Gehlen, *Anthropol. Forschung*, a. a. O., 20.

⁸⁰ L. v. Bertalanffy, *Vom Molekül zur Organismenwelt*, Potsdam 1949, 117.

⁸¹ I. Schwidetzky, a. a. O., 66.

sich grundsätzlich von dem bei Tieren zu beobachtenden Verfall. Wie Portmann weiter ausführt, sind beim Menschen die bei der Evolution der Tiere wirksamen Faktoren vom völlig andersartigen Geschehen der geschichtlichen Lebensform überspielt worden, denn die Tradition hat „die Rolle einer sozialen Vererbung“ übernommen⁸².

So konnte Adolf Portmann zeigen, daß der Werdegang des Menschen, dieses einzigen Lebewesens mit einer „zweiten Natur“, eben seiner Kultur, auch in seinen biologischen Faktoren in einer „gründenden Beziehung“ zu seiner besonderen Daseinsführung, seiner Geschichtlichkeit steht. Der Mensch ist — und das hat die biologische Anthropologie ganz legitimerweise gezeigt — das nicht „festgestellte“, auf Erziehung hin angelegte, zur Entscheidung gezwungene und damit zum Person-Sein bestimmte Wesen. Mehr kann, ja darf die sich ihrer methodischen Grenzen bewußte biologische Anthropologie nicht zum Eigen- und Personverständnis des Menschen aussagen. Als eine „basale Anthropologie“, die erkannt hat, daß sie nur Teilergebnisse liefert, kann sie jedoch — im Gegensatz zur evolutionistisch-biologischen Anthropologie — der philosophischen Anthropologie eine Ausgangsposition und einen wesentlichen Beitrag liefern zum Verständnis dessen, was „Mensch-Sein“ heißt.

„So sucht das biologische Schaffen“, wie Portmann bemerkt, „mit seinen Mitteln, auf seinen Wegen die Aufgabe zu erfüllen, die dem Menschen gestellt ist — wieder geleitet von dem alten, zuweilen vergessenen Gedanken, daß, wer den Menschen zu deuten versucht, groß von ihm denken muß⁸³.“

⁸² A. Portmann, Menschenbild, a. a. O., 75.

⁸³ Ebd., 73.

Zu dem Buch von Leo Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (Fr. i. Br. 1963)

I.

Mit der Schrift „*Schöpfung und Vorsehung*“ hat L. Scheffczyk das „Handbuch der Dogmengeschichte“ (hrsg. v. M. Schmaus und A. Grillmeier) erheblich bereichert. Zum ersten Mal wird hier der Versuch unternommen, die Geschichte des christlichen Schöpfungs- und des damit verbundenen Vorsehungsbegriffes im ganzen darzustellen, angefangen vom atl. Schöpfungsverständnis bis zum Ersten Vatikanischen Konzil.

Grundlegend und richtungweisend für die gesamte Darstellung von Sch. ist die biblische Konzeption von Schöpfung und Vorsehung (I. Kapitel). Schöpfung wird im AT als ein primär soteriologisch-heilsgeschichtliches Ereignis angesehen (9). Die Schöpfung ist „als das urtümliche Heilsereignis anerkannt“, so daß „die Taten Gottes seit der Gründung der Welt zu einer einzigartigen Kette von Heilsereignissen zusammengeschlossen“ sind (7). Die Schöpfung gilt „als Eröffnung der Geschichte Gottes mit den Menschen“ (11), „als Erstellung des Raumes“, in dem sich die Geschichte abspielen soll (12). Denn „die Hagiographen haben ihren Standpunkt nicht im Schöpfungsglauben an sich, sondern im Heils- und Erwählungsglauben, der sich bis zu den Ursprüngen hin ausweitete und auch die Schöpfungstatsache einbezieht“ (3). „Weil der Stand- und Ausgangspunkt der israelitischen Gläubigkeit ein heilsgeschichtlicher war, mußte auch die Auffassung des Schöpfungsvorganges heilsgeschichtlich geprägt sein“ (3).

Daneben kommt jedoch in der Weisheitsliteratur eine andere Schöpfungsvorstellung zum Durchbruch, „die weniger vom Heilsglauben als vom rationalen Zug zur Deutung des Schöpfungsgeheimnisses bestimmt ist“ (9 f.). Man begnügt sich nicht mehr mit der Feststellung, daß die Schöpfung ein Heilsereignis sei, sondern fragt, was Schöpfung in sich gesehen bedeute, welche Frage sich auch unbedingt schon an dem 1. Satz der Genesis entzünden mußte. Das hat nach Sch. zur Folge, „daß die im Grunde in den älteren Schriften des AT stark subjektiv und aktualistisch verstandene Schöpfung vergegenständlicht, objektiviert und vom Menschen in direkter Hinwendung und um ihrer selbst willen betrachtet wird“ (10). Jedoch habe die philosophisch-objektivierte Schöpfungsauffassung der Weisheitsbücher, die durch Verwendung der Weisheit als eines schöpferischen Mitprinzips eine Bereicherung des Schöpfungsglaubens mit sich brachte, die soteriologisch-heilsgeschichtliche Ausformung der Schöpfungsvorstellung nicht überdeckt oder gar aufgehoben (10 f.).

Das NT baut zwar auf dem AT auf, bringt aber, zuerst in der Paulustradition, den entscheidend neuen Gedanken, daß Gott die Welt in Christus geschaffen hat. Der Erlöser ist damit zugleich der Schöpfer, eine für das NT fundamentale Vorstellung. Johannes läßt dann Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit in

seinem Logos zusammenfallen, womit zugleich dem Wortcharakter der biblischen Schöpfung Rechnung getragen wird. Der soteriologisch-heilsgeschichtliche Charakter der atl. Schöpfungsvorstellung bleibt also im NT erhalten, wenn auch spezifiziert als christologisch-eschatologische Schöpfungsidee. Einmal nämlich hat die Schöpfung ihr Telos von vornherein in der Erlösung, zum anderen ist diese Erlösung als 2. Schöpfung auf eine eschatologische Vollendung angelegt, der gegenüber die Sendung und das Kommen des Erlösers erst einen Anfang bedeutet (19 f.). Die ntl. Schöpfungsideologie weist daher folgende Linie auf: Schöpfung — Erlösung — Vollendung.

Von der christologisch-eschatologischen Schöpfungsidee ist auch der Vorsehungsgedanke bestimmt. Die eigene begriffliche Formulierung fehlt zwar, aber die „Sache“ ist, wie auch im AT, vorhanden und wird im NT entscheidend als göttliches Heilshandeln in der Geschichte verstanden (22 f.).

Damit ist im wesentlichen die Marschroute vorgezeichnet, die für Sch.s Gang durch die beiden Jahrtausende wegweisend wird.

Bei den Apostolischen Vätern stoßen wir erstmals auf eine Formulierung der *creatio ex nihilo* (Pastor Hermae im Anschluß an 2 Makk. 7, 28), die durch die Überlegungen der Apologeten zu einer gesicherten Wahrheit in der christlichen Theologie befestigt wurde. Für den Begriff der Vorsehung findet ebenfalls seit den Apost. Vätern der griechische Terminus *Πρόνοια* Verwendung. In der Auseinandersetzung mit der heidnischen Antike gelingt den Kappadoziern die beste Synthese zwischen Offenbarung und griechischem Erbe, während Augustinus die umfassendste und eindeutigste Ausprägung des abendländischen Schöpfungsdenkens erbrachte (61). Die philosophischen Elemente des antiken Schöpfungsdenkens werden in großem Maße von ihm aufgegriffen, so daß man von Augustinus sagen konnte, sein Schöpfungsdenken verlaufe im ontologischen Schema der griechischen Philosophie, wozu natürlich besonders der Neuplatonismus gehört. Augustinus habe jedoch die neuplatonische Lehre im Inhaltlichen nicht übernommen, was seine Ablehnung des Emanationsgedankens und das eindeutige Festhalten an der *creatio ex nihilo* beweise (62 f.). Dennoch sei der Ausgleich, den er auf der Ebene des ontologischen Denkens herstellte, auf Kosten der biblisch-heilsökonomischen Auffassung von der Schöpfung zustande gekommen. „Die Idee des mit der Schöpfung beginnenden Heilsplanes tritt zugunsten der metaphysischen Betrachtung des Wesens und der Ordnung der Schöpfung zurück“ (65). Man könne zwar nicht von einer Hellenisierung des Christentums sprechen, aber die heilsgeschichtliche Sicht auf die Schöpfung sei nicht mehr bestimmend.

Ähnlich liegen die Dinge bei Thomas von Aquin, wenn auch hier der Aristotelismus die Rolle übernimmt, die dem Neuplatonismus bei Augustinus zufiel. Denn Thomas habe die biblische Schöpfungswahrheit in der bis dahin entschiedensten Weise in die gedanklichen Formen des Aristotelismus übersetzt. „Daß bei dieser Übersetzung die grundlegenden Wahrheiten der Offenbarung von der Schöpfung ungeschmälert erhalten blieben, kann nicht bezweifelt werden. Aber wie bei jeder Übersetzung, so darf auch hier die Frage gestellt werden, ob die Wiedergabe in der ‚neuen Sprache‘ dem Sinn und dem Geist des Originals in allem vollauf entspricht. Die Antwort auf diese Frage

wird kein uneingeschränktes Ja sein können; denn es ist nicht zu übersehen, daß die metaphysische Betrachtung und Auslegung der Schöpfungswahrheit, zumal in den aristotelischen Kategorien, dazu neigt, das Schöpfungsgeschehen als in sich ruhende, abgeschlossene und vergangene Wirklichkeit zu fassen, es nur als Gegenstand rationaler Analyse zu verstehen und seine Heilsbedeutung zu verkennen. Die Einwände, die sich gegen diese Konzeption der Schöpfungslehre erheben lassen, weisen damit zuletzt auf das Fehlen einer heilsgeschichtlichen Perspektive hin, die eine Zusammenschau dieser Wahrheit mit der Erlösung und Vollendung ermöglichte und ebenso das Erleben der Heilshaftigkeit dieses Geschehens erbringen könnte“ (94).

Bei Meister Eckhart schlägt wieder die metaphysische Perspektive der Schöpfung durch, und zwar ist es eine neuplatonisch „getränkte“ Metaphysik, die ihn, in der Konsequenz dieses Denkens, auch zu einer bisher unbekannt scharfen Akzentuierung der Abhängigkeit des geschöpflichen vom göttlichen Sein führt (102).

Demgegenüber erbringt in der Neuzeit die Reformation eine Neubelebung der biblischen Schöpfungsidee in Auseinandersetzung mit der theologischen Metaphysik der Scholastik. Luther weiß sich im Gegensatz sowohl zum atl. Schöpfungsdenken, dem die letztlich erhellende Christusoffenbarung fehlt, wie auch zum griechisch-aristotelischen Schöpfungsbegriff, der gegen die Souveränität Gottes verstoße. Er kehrt zurück zu einer biblisch-christologischen Begründung und Erklärung der Schöpfungswahrheit, wogegen aus dem *Vaticanium I* — um gleich einen großen Sprung zu machen — der Geist der wieder herrschend gewordenen Scholastik spricht.

II.

Das Verdienst von Sch.s Arbeit liegt zweifelsohne darin, daß hier einmal das gesamte Material über den christlichen Schöpfungsbegriff und seine Geschichte zusammengetragen, gesichtet und zu einer dogmengeschichtlichen Untersuchung aufgebaut wurde. Das allein macht diese Arbeit für künftige Untersuchungen über den Schöpfungsbegriff unentbehrlich, besonders auch noch wegen der zahlreichen Literaturangaben und Quellenbelege.

Was die Durchführung des Themas angeht, so läßt sich eine gewisse Einseitigkeit nicht übersehen. Sie kommt bereits im 1. Kapitel deutlich zum Vorschein, wo der heilsgeschichtliche Charakter (im NT entsprechend der christologisch-eschatologische) der Schöpfungsidee entwickelt und als der eigentlich biblische Schöpfungsbegriff dargestellt wird. Mit diesem Maßstab in der Hand tritt Sch. dann seinen Gang durch die Geschichte an und stellt fest, was diesem Maßstab entspricht und was nicht. Fragt sich nur, wie es um diesen Maßstab selbst bestellt ist. Den heilsgeschichtlichen Charakter des aus der Bibel stammenden Schöpfungsbegriffes in Frage stellen zu wollen, kann niemandem einfallen. Aber er erfaßt nicht den ganzen Schöpfungsbegriff. So wichtig und heilsökonomisch bedeutsam solche Aussagen sind wie z. B., daß die Schöpfung der Anfangsterminus der Gottesherrschaft sei, daß sie die urchimliche Heilstat Gottes darstelle usw., ebenso wichtig und für den menschlichen Geist nicht überspringbar sind die Fragen nach der Eigenbedeutung

von Schöpfung, was Schöpfung in sich überhaupt bedeute, wie sie zu denken sei, worin sie sich von den menschlichen Tätigkeiten unterscheide usw., also die sogenannten metaphysischen Fragen nach Wesen und Struktur der Schöpfung. Sie sind ebenso genuin biblisch wie die heilsökonomischen, was die Bibel denn auch dadurch bestätigt, daß sie für die schöpferische Tätigkeit Gottes ein eigenes Verbum (*bārā'*) reserviert, im 2. Makkabäerbuch (7, 28) den Gedanken von der Schöpfung aus nichts formuliert, und daß in der sogenannten Weisheitsliteratur und später bei Paulus die Bibel selbst in aller Form die kosmologisch-metaphysischen Fragen aufwirft. Nimmt man beide Aspekte zusammen, den heilsökonomischen wie metaphysischen, und verankert sie im Schöpfungsbegriff, dann unterbleiben die Einseitigkeiten, denen Sch. bei seiner Darstellung der einzelnen Denker und Epochen erlegen ist. In der heilsgeschichtlichen und philosophischen Konzeption des atl. Schöpfungsbegriffes (9—11) wird man daher nicht so sehr den Ausdruck einer Gegensätzlichkeit als vielmehr das Signum einer notwendigen Komplementarität suchen müssen. Die ganze Problematik, die sich in dem Schlagwort von der Hellenisierung des Christentums verbirgt, und wie sie etwa in den zeitgenössischen Darstellungen von Boman, Hessen, Tresmontant, Persson, Ivánka usw. zum Ausdruck kommt, beruht nämlich im Grunde auf einer einseitig angelegten biblischen Konzeption. Auch auf einer nicht immer zulänglichen Kenntnis der griechischen Philosophie! Deshalb wird man auch die metaphysischen Spekulationen Augustins und Thomas' über den Schöpfungsbegriff nicht als einen gewissen Abfall von der heilsgeschichtlichen Schau werten dürfen, sondern als Ausdruck dessen, was Kant die *metaphysica naturalis* geheißen und worunter er das unaufhaltsame Drängen der menschlichen Vernunft nach Fragen verstanden hat, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können (K d r V, B 21).

Mit dem Gesagten hängt ein weiteres zusammen. Die dogmengeschichtliche Darstellung des Schöpfungsbegriffes führt Sch. naturgemäß auch auf den Neuplatonismus, mit dem Väter und Scholastiker sich auseinanderzusetzen hatten. Sch. operiert hier von einer Front aus, die im katholischen Lager weithin akzeptiert ist, jedoch bei näherem Zusehen sich als einen verlorenen Posten erweist. Wer sich im Neuplatonismus, insbesondere bei Plotin, ein wenig besser als üblich auskennt (die seit der 1. Harderschen Plotinübersetzung — 1930—37 — auflebende Plotinforschung hat mit ihren textkritischen Editionen, mit ihren Übersetzungen und Studien einen hervorragenden Zugang zum Haupt des Neuplatonismus geschaffen), wird die allgemein bei uns verbreitete Ansicht von dem Emanationspantheismus und Notwendigkeitssystem der Neuplatoniker nicht teilen können. Denn bei Plotin gibt es ebensowenig einen Pantheismus wie bei Thomas von Aquin. Auch Plotin will, nicht anders als die Bibel, für die Sch. es auf S. 5 kurz angedeutet hat, die Personalität, Geistigkeit und Transzendenz des Schöpfers dartun, die Andersartigkeit der Schöpfung gegenüber dem göttlichen Wesen erhellen und so jede pantheistische Auffassung von Gott und Welt ausschließen. Zu diesem Zweck entwickelt Plotin die Lehre, daß die Welt zwar Gott ähnlich sei (wodurch die Identität wie totale Diffe-

renz ausgeschlossen ist), nicht aber Gott der Welt. Unser Plotinbild bedarf einer gründlichen Revision, ebenso unsere gängige Platonauffassung, ganz abgesehen davon, daß die philosophische Forschung gegenüber Plotin eine längst fällige Dankeschuld abzutragen hat.

Auch die gängige Alternative, Schöpfung o d e r Emanation, kann nicht unbesehen hingenommen werden. Das läßt sich sehr schön am Fall des Pseudo-Areopagiten zeigen, der den Hervorgang der Dinge aus Gott zwar mit dem Emanationsbegriff deutet, aber von Pantheismus ebenso weit entfernt ist wie von notwendiger Schöpfung. Sch.s Begründung dafür lautet: „Die Erschaffung erfolgt auf dem Wege der Emanation (De div. nom. V, 8). Trotzdem ist damit von Ps.-Dionysius die neuplatonische Deutung des Weltprozesses nicht einfach übernommen. Der Areopagite bemüht sich im Gegenteil zu zeigen, daß es sich bei dem Ausströmen aus Gott um einen willentlichen Vorgang handelt; daß sich daraus keine Vermischung zwischen Göttlichem und Geschöpflichem ergibt; daß Gott, obgleich das Prinzip des Seienden, der Ordnung und der Zahl, doch das Überseiende und Übernatürliche bleibe, das nicht in das Geschöpf eingehe oder ein Teil von ihm werde (οὐτε ἐν τινι τῶν ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ὄν: DN V 10)“ (67).

Liegen die Dinge bei Plotin etwa anders? Auch er unterscheidet Göttliches und Geschöpfliches, läßt das Göttliche weder zum Geschöpflichen werden noch das Geschöpfliche einen Teil des Göttlichen sein und kennt außerdem eine freigewollte Emanation. (Vgl. zu dieser ganzen Problematik des Neuplatonismus meine in der 2. Jahreshälfte bei Brill in Leiden erscheinende Arbeit: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.) Der Gegensatz, Schöpfung oder Emanation, muß schon darum verdächtig erscheinen, weil später die Schöpfung gerade mit Hilfe der Emanation gedeutet wird. Man erinnere sich nur an das lapidare, aber keineswegs einzig dastehende Wort des Aquinaten in seinem Physikkommentar: *quod productio entis universalis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio* (nr. 974, Maggiolo). Ob man dann nicht auch umgekehrt sagen kann, die Emanation sei Schöpfung? In zwei Punkten unterscheidet sich der neuplatonische Emanationsbegriff allerdings ganz eindeutig vom christlichen Schöpfungsbegriff: nämlich im Stufencharakter des Hervorganges der Dinge (mittelbare Schöpfung) und in der Annahme einer ewigen Welt. In allen übrigen Punkten, auch in der creatio ex nihilo, in der freigewollten Schöpfung usw. decken sie sich. Emanation bedeutet also nicht größtmögliche Entfernung vom, sondern größtmögliche Nähe zum christlichen Schöpfungsbegriff. Daß sich mit diesem veränderten Bild von Emanation und Schöpfung auch ein verändertes Bild von der Geschichte des Neuplatonismus und des Christentums ergibt, liegt auf der Hand. Diese Geschichte, an den Texten selbst sich orientierend, ist jedoch noch zu schreiben!

Nun noch rasch einige Einzelheiten! Was ist eigentlich gemeint mit dem Aristotelismus und Platonismus des Thomas von Aquin? Die philologisch-philosophisch-historischen Studien der letzten Jahrzehnte haben beide Begriffe und ihren alteingewurzelten Gegensatz nicht nur fragwürdig gemacht, sondern auch erkennen lassen, daß im Grunde genommen nichts damit gewonnen ist. Alles kommt nämlich darauf an, was unter aristotelischer und was unter

platonischer Philosophie zu verstehen ist, entsprechend, welcher Aristotelismus und welcher Platonismus bei Thomas vorliegt, nachdem es ferner einen aristotelisierenden, einen platonisierenden, einen naturalistisch gedeuteten und einen neuplatonisch gefärbten Aristoteles usw. gibt. Eine intensivere Beschäftigung mit dem Aquinaten zeigt jedenfalls, daß die Dinge bei ihm viel differenzierter liegen und daß die Begriffe Aristotelismus, Platonismus bestenfalls ein arbeitsmäßiges Provisorium darstellen. Die *causa efficiens* des Thomas z. B. ist mit den gleichen Aporien behaftet wie bei Aristoteles, und wo das Wort von der *causa efficiens* fällt, steht meistens im Hintergrund die platonische Methexis mit ihrer dynamischen Formkonzeption. Das gilt gerade auch für die Schöpfungslehre.

Der Begriff des *ens per essentiam* gehört übrigens nicht in den Bereich der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre (91), sondern entstammt der Philosophie des Neuplatonismus. Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte es Proklos gewesen sein (vgl. E. R. Dodds, Proclus. The Elements of Theology. A revised text, with Translation, Introduction and Commentary, Oxford 1963, 236), der den Begriff des ὄν κατ'ουσίαν bzw. κατ'ὑπαρξιν geprägt hat, im Zusammenhang mit dem ὄν κατ'αίτιαν und κατὰ μέθεξιν. Von dort haben die Lateiner ihr Begriffspaar *ens per essentiam* — *ens per participationem* übernommen.

Für Meister Eckhart sind die Ideen mit dem göttlichen Wesen, näherhin mit dem göttlichen Wort, identisch. So schon Quint in seiner Eckhart-Darstellung in Ueberweg-Geyer (11927) 566 f. Die Stelle, in der Sch. ein Nichtaufgehen der Identifizierung der Ideen mit dem Worte erblickte (Predigt: Intravit Jesus: DW I 15, 10—16, 11), hat Quint jetzt gedeutet (DW I 16 Anm. 1).

Ob Leibniz Gott nicht doch die *libertas specificationis* und damit die Freiheit überhaupt gewahrt hat, trotz seiner Idee von der „besten Welt“ (119)?

Dies möge genügen! Denn es ist nicht die Absicht dieses Beitrages, ein Buch zum Buch zu schreiben, sondern lediglich die Grundstruktur von Sch.s Arbeit bloßzulegen und dazu Stellung zu nehmen. — Alles in allem ist man Sch. dennoch zu großem Dank verbunden für die klar geschriebene, übersichtlich gegliederte und das ganze „Schöpfungsmaterial“ umfassende Abhandlung. Kein Philosoph und Theologe wird sie in seiner Bibliothek missen wollen. Daß man ihr in vielen Punkten die Zustimmung versagen muß, hebt ihren anregenden und die Diskussion entfachenden Charakter nicht auf. Und das ist sicher nicht der geringste Erfolg wissenschaftlicher Arbeit.

Prof. Klaus Kremer, Trier

Gedanken zur „Praktischen Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart“

Wenn sich im Herbst die Tore der Konzilsaula des II. Vaticanums schließen, werden sie sich zum III. vermutlich erst wieder nach dem Jahre 2000 öffnen. Pfl egt die Kirche bis dahin der Ruhe? Das wäre schlimm! Die Konstitutionen und Dekrete sind zwar wie alles Menschliche nicht vollkommen, aber gut. Dennoch bewirken selbst beste Gesetze nicht automatisch ihre Befolgung, geschweige denn die gewünschte Erneuerung der Kirche in der Welt dieser Zeit. Wer ist denn jetzt eigentlich dafür dran am Handeln — weiterhin die Konzilsväter? — Wieder die Pastöre? („Dachten wir schon, an uns bleibt wieder alles hängen!“) — Oder endlich: „Die Laien an die Front!“ (Obwohl die sich gar nicht so stürmisch dorthin drängen, wenn sie sich ‚von oben herab‘ und von hinten aus der Etappe her abkommandiert fühlen.)

Soweit es um die Erneuerung der Kirche und die dabei praktisch zu leistenden Aufgaben geht, ist es wohl allen am sympathischsten, wenn alle gemeint sind: Bischöfe, Klerus und Laienvolk gemeinsam! Genau das will auch das neue „Handbuch der Pastoraltheologie“¹ mit seiner schlichten Grundfrage: „Was muß die Kirche heute tun?“ (5) Die ganze Kirche hat heute etwas zu tun, nicht nur die ‚Be-amteten‘, die ein Amt haben, Episkopat und Pastöre. Die bleiben selbstverständlich immer von Amts wegen zum Dienst an der Kirche und durch die Kirche an der Welt verpflichtet. Damit sie das wissen und das Handbuch auch lesen, hat es noch den altvertrauten, aber mißverständlichen Titel „Pastoraltheologie“ beibehalten. Es will aber gerade kein Schulbuch nur zur Ausbildung von „Seel-Sorgern“ sein — wer kann und mag sich heute nur um „Seelen sorgen“, „Knabenseelen“, „Frauenseelen“? —, auch kein Rezeptnachschlagewerk für ‚alte Fuhrleute‘, wie sich erfahrene Pastöre manchmal selbst bezeichnen.

Doch nicht nur zum Troste der eingeschworenen Praktiker sind die Bände 3 und 4 konkreten Einzelfragen gewidmet und ein fünfter Band als pastoraltheologisches Wörterbuch mit Sachverzeichnis des ganzen Werkes geplant. Dennoch ist das Handbuch nicht abgestellt auf Tips und ‚Taktik des Pastors‘ als Hirten, Herrn (oder Paschas?) einer idyllischen Schafstallherde von einst, sondern auf die ‚Strategie der Kirche‘ als des gesamten Gottesvolkes in seiner Diasporasituation innerhalb der pluralen Weltgesellschaft. Alle haben sich nämlich darum zu kümmern und zu sorgen, „wie die Kirche, ihr Kult, ihre Verkündigung, ihre Organisation, ihre Disziplin, ihr christliches Leben von der heute vorliegenden, von Gott selbst verfügten Gegenwartssituation spezifiziert werden. Darum wendet sich diese ‚praktische Theologie‘ an alle, die Träger des Selbstaufbaus der Kirche zu ihrem Dienst am Heil der Welt sind: an Bischöfe, Kleriker und Laien.“ (6)

Gleich im ersten Kapitel über die pastoraltheologischen Ansätze bis zur nachtridentinischen Epoche stellte der Altmeister moderner Pastoraltheologie, Franz Xaver Arnold, in einer leider nur dreiseitigen bibeltheologischen Grund-

¹ Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I (Hrsg.) Arnold-Rahner-Schurr-Weber, Freiburg-Basel-Wien 1964, S. 448, Subskriptionspreis 48 DM.

legung fest: „Kennzeichnend für die neutestamentliche Pastoral ist die Schau auf die ganze, das Heil vermittelnde Kirche im Gegensatz zur späteren Einengung des Subjekts auf die Amtsträger.“ (16) Heinz Schuster, Saarbrücken, präziser Schriftleiter und harmonischer Koordinator des Gesamtwerkes, ist in einer gründlichen Dissertation bei Karl Rahner der Geschichte der Pastoraltheologie seit ihrer Errichtung als Universitätsdisziplin um 1777 bis zur Gegenwart nachgegangen. Dabei traf er auf die anregende „Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie“, Tübingen 1841, von dem dreißigjährigen A. Graf, einem Mitschüler J. A. Möhlers und J. B. Hirschers der bekannten „Tübinger Schule“. Schon damals stellte Graf in seiner Darstellung S. 5 fest: „Die Kirche will sich nicht bloß erbauen lassen, d. h. sie will den genannten (ihren spezifischen) Zweck nicht bloß erreichen z. B. durch Gottes jenseits ihrer selbst liegendes Wirken, durch den Staat, seine Anstalten und seine Hilfe, durch das mehr zufällige, öfter sogar zerstörende Wirken ihrer einzelnen Mitglieder usw. Die Kirche will sich vor allem durch sich selbst erbauen.“ (57)

Erst jetzt wird nach pragmatischen, klerikalistischen, unekklesiologischen Umwegen und Abwegen diese Sicht Grafs von Schuster und Rahner aufgegriffen und auf die Gegenwartssituation der Kirche durchdacht. Dabei schlägt Schuster vor, „den Namen ‚Pastoraltheologie‘ weiterhin für das Gegenstandsgebiet zu gebrauchen, das er vi vocis bezeichnet: für den ‚pastor‘ und seine Amtsführung; dagegen aber für die immer mehr gesuchte Darstellung des Gesamtvollzugs der Kirche den schon einmal lange Zeit üblichen und immer noch unmißverständlichen Namen ‚Praktische Theologie‘ zu verwenden.“ (84) Greifen wir wieder einmal nach einem der bisher bekannten Handbücher der Pastoraltheologie in unserem Bücherschrank — ehrlich gefragt, wie oft taten wir das nach der Priesterweihe? —, dann wird die erfreuliche Ausweitung der praktischen Theologie auf das Gesamt der Kirche und ihres Selbstvollzugs heute bewußt. Allerdings bleibt es dann auch fraglich, ob es nötig und möglich ist zu fordern: „Die Pastoraltheologie muß einerseits zurückfinden zu ihrem ‚alten‘ Umfang, so daß die heute weithin selbständig gewordenen Fachdisziplinen, wie Liturgik, Homiletik, aber auch Missionswissenschaft, Caritaswissenschaft u. a., Teile der Pastoraltheologie sind.“ (86—87) Welcher Pastoraltheologe könnte es sich bei dem heutigen Wissenschaftsbetrieb noch leisten, zutrauen und zumuten, auch nur die genannten Fachdisziplinen in einer Person vertreten zu wollen, geschweige denn ‚Hilfsdisziplinen‘, die zu einer theologischen Analyse der Gegenwartssituation unentbehrlich sind? Aber das Handbuch zeigt ja selbst, daß eine so verstandene praktische Theologie nur noch in harmonischer Zusammenarbeit verschiedener Fachwissenschaftler und Praktiker geleistet werden kann.

Schuster faßt seinen Durchblick zusammen: „Wenn man also die je vorliegende Gegenwart als ein Moment am Vollzug der Kirche selbst ansehen muß und wenn anderseits der Vollzug der Kirche (ihr Wirken, ihre Wirkformen, ihre Selbsterbauung) das Gegenstandsgebiet der praktischen Theologie ist, dann müßte der Vollzug der Kirche auf dem Hintergrund der je vorliegenden Gegenwart in der praktischen Theologie reflektiert und dargestellt werden; dann wäre also die jetzige Gegenwartssituation das eigentliche Formalobjekt der praktischen Theologie.“ (92)

Danach umreißt er in einem dritten Kapitel Wesen und Aufgabe der praktischen Theologie mit dem primären Ziel der „Planung des Vollzugs der Kirche für die Gegenwart und Zukunft“. (104) Planung erfordert einen Plan, ein Plan für die Gegenwart setzt ihre Analyse voraus. Die Gegenwart als solche kann in der Heiligen Schrift noch gar nicht analysiert sein. Dennoch kann der Kirche eine rein soziologische Analyse der Gegenwartsgesellschaft allein nicht genügen. Überhaupt wäre Analyse ohne anschließende Synthese eine ähnliche Brutalität wie Diagnose ohne Therapie. Darum wird die Analyse von zwei theologischen Aspekten bestimmt sein müssen: „Von der Erfahrung und Erforschung der gegenwärtigen Situation, insofern sie der noch nicht endgültig erlösten Welt und der noch nicht endgültig in die Ewigkeit ausgezeitigten Geschichte ist, die beide zwar als solche sein müssen (im Sinne jenes eschatologischen ‚Muß‘ der Heiligen Schrift), die aber darum der in Christus und der Kirche schon wirksam angebrochenen Heilsveranstaltung Gottes widerständig gegenüberstehen und gegenüberstehen bleiben, und andererseits von der Erfahrung und Erforschung der vorliegenden Situation als dem notwendigen, unausweichlichen, geschichtlichen Moment an der so und nicht anders von Gott gewollten Aktualisierung der Kirche und ihrer heilsvermittelnden Aufgabe.“ (107)

Nach dem Schüler behandelt dann sein Meister Karl Rahner die ekklesiologische Grundlegung der praktischen Theologie, die Träger des Selbstvollzugs der Kirche und die missionarische Predigt (117—229), später die Sakramente als Grundfunktion der Kirche und Grundsätzliches zur Disziplin der Kirche. (323 bis 343)

Bei einer erwünschten Neuauflage wäre es übrigens zu begrüßen, wenn auch bei den einzelnen Kapiteln die Autorennamen erschienen und nicht nur im Inhaltsverzeichnis nachgeschlagen werden müssen. Bei Karl Rahner wäre das allerdings am wenigsten nötig, da er ohnehin durch seinen Stil schnell erkannt wird, z. B. eingangs der ekklesiologischen Grundlegung: „Die praktische Theologie, die in diesem Handbuch vorgetragen werden soll, behandelt den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der Gegenwartssituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und geschehensollender (normativ). Diese Aufgabe setzt also eine Erkenntnis des bleibenden Wesens der Kirche voraus.“ (117—118)

Über dieses Grundwesen der Kirche stellt er folgende erste These auf: „Die Kirche ist die gesellschaftlich legitim verfaßte Gemeinschaft, in der durch Glaube und Hoffnung und Liebe die eschatologisch vollendete Offenbarung Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt präsent bleibt.“ (118—119) Dann folgen Erläuterungen über die Kirche als Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes, die formalen Eigentümlichkeiten der Kirche als Präsenz der Selbstmitteilung Gottes und die materielle Grundunterscheidung in der Kirche: Volk Gottes und Hierarchie. Von den Trägern des Selbstvollzugs der Kirche stellt Rahner dann folgende fundamentale These auf, „daß jedes Glied der Kirche in seinem ganzen Tun als dem eines solchen Gliedes für das Heil aller anderen Glieder der Kirche, und insofern und insoweit die Kirche

selbst für das Heil der Welt von Bedeutung ist, auch für das aller Menschen wirksam ist. Jedes Glied der Kirche ist also nicht nur Mitträger der Konstitution der Kirche als Heilsfrucht, sondern auch (und in gleichem Maße) Mitträger der Konstitution der Kirche als Heilsvermittlung.“ (151)

In dem anschließenden praktischen Teil fordert Rahner: „Eine wirkliche Missionspredigt von heute kann eigentlich nur der halten, der sich getraut, einem ‚Heiden‘ seines eigentlichen Milieus in einer guten halben Stunde verständlich zu machen, was er eigentlich glaube.“ (224) Darüber hinaus kommen für die Verkündigung heute sehr gute praktische Ratschläge über die Gemeindepredigt von V. Schurr, die vor allen Dingen in den zusammenfassenden Schlußforderungen hier als Beispiel herausgestellt werden sollen: „Das Weltliche hat also positive Bedeutung für die Predigt, ja es vermag in seiner heutigen Gestalt zur Vertiefung des Christlichen im Predigtwort beizutragen. Das soll noch weiter illustriert werden an den heutigen Hauptspezifikationen des Weltlichen. Sie haben Ähnlichkeit mit den Grundzügen der christlichen Predigt. 1. Die moderne Welt ist gepackt durch die Liebe zum Leben.“ (257) 2. „Die heutige Weltlage zwingt die Menschen zur Einsicht ihrer Solidarität.“ (258). 3. „Die heutige Welt hat als Gegenreaktion gegen die Vermassung sicherlich unter ihren besonnenen Vertretern eine Vorliebe für das Personale.“ (260) 4. „Gegen die Bedrohung, daß das Leben zum Betrieb und nicht zum Dasein werde, stellt sich der Existenzialismus in atheistischer und in christlicher Form.“ (261) 5. „Der heutige Mensch ist der technische Mensch. Über 70 Prozent der Christen stehen in technischen Berufen.“ (262) 6. „Wenn nicht die Welt, so geht doch heute eine Welt unter, auch eine christliche Welt, sofern ihre zeitliche Gestalt aufgebraucht ist.“ (263)

Ähnlich und zeitnah und weltoffen bespricht R. P a d b e r g Grundsätzliches der katechetischen Wortverkündigung heute (266—286). Wenn inzwischen auch schon die Ausführungsbestimmungen zur Liturgiereform vorliegen und praktiziert werden, so rufen die Erfahrungen geradezu nach einer Besinnung auf die Stellung der Liturgie im Selbstvollzug der Gesamtkirche und Einzelgemeinde. M. L ö h r e r, Rom, bietet sie in begeisternder Nüchternheit und Selbstbescheidung (287—323): „Die Liturgie kann und will kein Ersatz für pastorale Aufgaben sein, die in ihrer eigenen Weise durchgeführt werden müssen. Der Ausdruck von der ‚missionarischen Liturgie‘ ist deshalb mit einiger Vorsicht zu gebrauchen.“ (322) Das muß natürlich im Zusammenhang des Ganzen verstanden und nachgelesen werden. Ebenso die erstaunlich verheißungsvollen Aspekte, die L. H o f m a n n, Trier, der nur scheinbar trockenen Materie des in Fluß geratenen Kirchenrechts zu entlocken weiß (344—366): „Völlig sind der rechtlichen Normierung entzogen die übernatürlichen Gaben, die der Geist Gottes im Menschen wirkt“ (344), vgl. diese im einzelnen. „Die Freiheit des Predigers ist aber zugleich die Freiheit des Hörers. Für das, was über die offizielle Lehre der Kirche hinausgeht, kann ihm weder Glaube noch Gehorsam abverlangt werden“ (347); daher die erwünschte, subjektive „Anspruchslosigkeit“ des Predigers, der auch eine Überforderung der Gläubigen beim ‚Einholen freiwilliger Gaben‘ vermeiden sollte. Schließlich die Feststellung über den faktischen Schwund des sozialen Charakters der Abstinenz und des Fastens: „Die Aszese im Essen ist, wenigstens in unserem Kulturkreis, wie die Aszese überhaupt

zu einer individuellen Aufgabe geworden, die sich der rechtlichen Verfügung immer mehr entzieht. Die vielen generellen Dispensen, welche die jährliche Fastenverordnung fast bis zum Rande füllen, beweisen das.“ (356)

Die positiven und weltoffenen Imperative von R. Völkl, Freiburg, und N. Greinacher, Wien, zum ‚Christlichen Lebensvollzug als kirchliches Handeln‘ und zur ‚Caritas als Grundfunktion der Kirche‘ (367—412) sowie die ‚Soziologischen Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche‘ (413—448) bieten schon soviel ‚praktische Theologie‘, daß sie mit Spannung das Erscheinen der weiteren Bände erwarten lassen. Werden die begründeten guten Hoffnungen erfüllt, dann macht das Gesamtwerk die meisten früheren Versuche ‚überholt‘ im besten Wortsinn. Der vorliegende erste Band ist durchaus seinen Preis wert, doch wäre die erwünschte breite Leserschicht dem Verlag sicherlich dankbar, wenn die weiteren Bände ein wenig preiswerter erscheinen könnten.

Dozent Heinz Loduchowski, Bonn

BESPRECHUNGEN

DOGMATIK

Bacht, Heinrich SJ: Weltnähe oder Distanz. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verl. 1962. 270 S. Lw. 12,80 DM.

Das Buch hat eine große Spannweite: Die Spiritualität des Priesters, die Spiritualität der Frau, die der Jugend, die des Menschen in einer technisierten Welt überhaupt, die des Christen in der wieder schärfer werdenden Auseinandersetzung werden angesprochen. Zusammen mit der Wegweisung für eine wirkliche, nicht ausweichende Begegnung mit der heutigen Welt werden die Quellen der Innerlichkeit, aus der die christliche Tradition und das christliche Leben immer herausflossen in einer den Menschen der Gegenwart ansprechenden Form neu erschlossen.

W. Breuning, Trier

Journet, Charles: Vom Geheimnis des Übels. Theologischer Essay. — Essen: Driewer-Verlag. 1963. 358 S. Lw. 28,— DM.

In reicher Auswertung der Gedanken des Aquinaten und in Anlehnung an seine Lösungen wird unter Einbeziehung der Gesamttradition das Übel von der modernen philosophischen und theologischen Problematik aus angegangen. Das Geheimnis wird nicht rationalistisch wegdisputiert oder bagatellisiert, sondern es wird die Antwort des Glaubens gegeben, daß durch Christus und um seinetwillen bereits jetzt das Gute stärker ist als das Böse.

W. Breuning, Trier

Fritzsche, Hans-Georg: Das Christentum und die Weltanschauungen. Zugl. eine Einf. in die Kirchl. Dogmatik Karl Barths unter vorwiegend „apologet.“ Gesichtspunkt. — Hamburg-Bergstedt: Reich, Evang. Verl. 1962. 156 S. (Theologische Forschung. Veröffentlichung 27.) brosch. 14,— DM.

Die Antworten auf die Frage nach dem wesentlichen Unterschied des Christentums zu allen Weltanschauungen wird jeweils mit Gedanken und meist wörtlichen Zitaten aus der Dogmatik von K. Barth gegeben. Der Verf. nennt sein Buch selbst eine „Anwendung“ der „Kirchlichen Dogmatik“. Diese Anwendung erhält allerdings in der Ostzone, in der das Buch entstanden (wenn auch nicht erschienen ist), ihre besondere „apologetische“ Bedeutung.

W. Breuning, Trier

Lüthi, Kurt: Gott und das Böse. Eine biblisch-theol. u. system. These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und K. Barth. — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1961. 296 S. kart. 23,— DM.

Im Anschluß an die Theologie Karl Barths und unter überraschendem Aufgreifen Schellingscher Gedanken — wenn auch in kritischer Auseinandersetzung zu beiden — wird hier über das Böse eine Antwort versucht, die über die philosophische Formel „malum est privatio boni“ hinausführt. Der Ausgangspunkt bildet die Unterscheidung von vor-

geordneten und nachgeordneten göttlichen Eigenschaften. Nach dem Zeugnis der Schrift sind Gottes Liebe, Barmherzigkeit und Gnade seiner Gerechtigkeit, Macht und Freiheit vorgeordnet. Das Böse gründet in dem personalen Versuch, die Eigenschaften der zweiten Reihe von Gottes grundlegender Liebe zu isolieren. „Macht an sich und in ihrer Isoliert-heit ist böse und Macht als Gottesmacht und damit in Relation zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit ist gut und vollkommen“ (S. 274). Der offenbarungstheologische Ansatz dieser These verdient alle Beachtung. Die Konfrontation mit Denkformen, die aus der Philosophie entlehnt sind, verrät eine geistige Formkraft, mit der man mit Befriedigung mitzudenken bereit ist.

W. Breuning, Trier

Beer, Martin: Dionysius' des Karthäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau. — München: Hueber 1963. XX, 307 S. (Münchener theologische Studien, 2, Bd. 28). Zugl. Theol. Diss. München 1958. brosch. 28,— DM.

Die Untersuchung ist vor allem wertvoll, weil sie das Denken des Kartäusertheologen am wesentlichen Punkt des desiderium naturale in die theologiegeschichtliche Entwicklung stellt. Die Thomasinterpretation wird im wesentlichen von Lais übernommen. Dionysius unterscheidet sich von Thomas vor allem durch die Weiterbildung des Naturbegriffs: „Die Natur beginnt nichts, was sie nicht aus eigenen Kräften vollenden kann“, schließt die Probleme mit ein, die sich theologiegeschichtlich um den Begriff der natura pura ergeben haben. Sofern Dionysius mit am Anfang dieser Bewegung steht, hat die sachliche und klare Untersuchung ihre Bedeutung — andererseits zeigt sich die Vielfalt der geistigen Bewegungen in der Scholastik darin, daß der seinem Naturbegriff nach konsequente Aristoteliker andererseits ausgesprochener Neuplatoniker und dann wieder Augustinist ist.

W. Breuning, Trier

Pöhl, Ivar. H.: Das Problem des Naturrechts bei Emil Brunner. — Zürich-Stuttgart: Zwingli-Verl. 1963. 229 S. (Stud. z. Dogmengeschichte u. system. Theologie, 17) kart. 21,— DM.

Emil Brunner nimmt in der Naturrechtslehre eine Stellung ein, die ihn gewissermaßen zwischen zwei Stühlen plazierte hat. Protestantische Theologen werfen ihm eine zu große Abhängigkeit von der klassischen Naturrechtslehre vor, die auf Aristoteles und die Stoa zurückgeht und in Thomas ihren großen christlichen Vertreter gefunden hat. Zugleich lehnt Brunner aber Forderungen, die sich aus der Vernunft bzw. der bleibenden substantialen Natur des Menschen ergeben, zugunsten einer personalistischen und existenzialistischen Ethik ab. Ferner ist die sündige Natur des Menschen nach ihm — in protestantischer Tradition — der Ausgangspunkt für das dadurch nur relativ wertvolle Naturrecht.

Die übersichtlich und klar geschriebene Arbeit verdient Beachtung auch in der katholischen Theologie, weil auch bei uns — unbeschadet der Befähigung eines Naturrechts im klassischen Sinn — die Überlegungen über die Geschichtlichkeit des Rechtes und die daraus sich ergebenden Folgerungen für manche Diskussion offen sind. Auf eben eine Verbindung von Naturrecht und Geschichtlichkeit des Rechtes legt P. den Hauptakzent.

W. Breuning, Trier

Hötzel, Norbert, OMI.: Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus. — München: Hueber 1962. XXXI, 404 S. Zugl. Kath.-theol. Diss. Münster 1960. (Münchener theologische Studien, 2, Bd. 24.) brosch. 38,— DM.

Die Studie geht dem französischen Traditionalismus von seinen Anfängen im 18. Jahrhundert an Stufe um Stufe nach bis zum Vatikanum. Die französische Entwicklung ist lückenlos dargestellt, die Beziehung zu Tübingen und Löwen wird nur gestreift. Die Beschränkung ist durch die ohnehin große, noch nicht erarbeitete Materialfülle gerechtfertigt. Die Methode ist vorwiegend darstellend, doch wird dem theologie- und geistesgeschichtlichen Hintergrund und Zusammenhang gebührend Rechnung getragen. Eines der interessantesten Kapitel befaßt sich mit der Stellungnahme des ersten Vatikanums. Die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Einstellung kommen allerdings weniger zur Sprache. — Die heutigen Probleme bezüglich einer Uroffenbarung sind sehr verschieden von denen des 19. Jahrhunderts. Daß sie aber doch nicht unabhängig vom Ringen des 19. Jahrhunderts und den Definitionen, bzw. bewußten Nichtfestlegungen des ersten Vatikanums sind, wird jedem klar, der die interessant und klar geschriebene Studie liest, die mit dem Vatikanum abschließt.

W. Breuning, Trier

Escribano Alberca, Ignacio: Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch. (Eine methodologische Studie). — München: Hueber-Verl. 1961. XVI, 195 S. (Münchener Theol. Studien, II. System. Abt., 21. Bd.) brosch. 18,— DM.

A. stellt Troeltsch im größeren Zusammenhang der Entwicklung der protestantischen Theologie von der Aufklärung bis zur liberalen religionsgeschichtlichen Schule dar. Die

Gesamtentwicklung ist gekennzeichnet durch das Unvermögen der idealistisch beeinflussten Theologie, dem Ereignischarakter der Offenbarung gerecht zu werden. Auch bei Troeltsch bleibt trotz Hinwendung zur Religionsgeschichte das Historische letztlich doch den Vernunftnotwendigkeiten untergeordnet. Eine Stärke der Untersuchung liegt in der Einordnung des Themas in die Gesamtheit der philosophischen Strömungen der Zeit.

Die katholische Theologie hatte kaum Grund, sich mit dieser Richtung so leidenschaftlich auseinanderzusetzen, wie das auf evangelischer Seite bei K. Barth geschehen ist. Wer jedoch die heilsgeschichtliche Ausrichtung der heutigen katholischen Theologie richtig verstehen will, muß sie auch in dem von A. aufgewiesenen Sinn als Überwindung des idealistischen Mißverständnisses sehen. Daß das Ringen keineswegs abgeschlossen ist, zeigt die heutige Diskussion um die existentielle Interpretation. Insbesondere wäre zu betonen, daß die Tatsachenwahrheit innerhalb der offenbarungsgläubigen Theologie nicht nur die Tatsache als solche aussagen will, sondern in ihr das Wesen Gottes erschließen will, das sich in seinen geschichtlichen „magnalia“ geoffenbart hat. W. Breuning, Trier

Przywara, Erich: Sein Schrifttum 1912–1962. Zugst. v. L. Zimny, Einf. v. H. U. v. Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1963. 92 S., 4 Fotos. Lw. 16,— DM.

Neben einem kurzen Lebensüberblick in Daten bietet das Buch in seinem umfangreichsten Teil den Versuch einer Gesamtbibliographie, auch mit den kleinsten und abgelegenen Veröffentlichungen. Am bedeutsamsten ist die 14 Seiten umfassende Einführung in die Gedankenwelt Przywaras, die in der Fassung der „analogia entis“ die Grundlinie dieses — wie es da heißt — prophetischen Denkers zu entschleiern sucht.

W. Breuning, Trier

Albrecht, Barbara: Stand und Stände. Eine theologische Untersuchung. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1963. 192 S. Lw. 21,— DM; kart. 18,50 DM.

Die Verf. vereinigt die verschiedenen Aspekte (soziologisch, philosophisch, theologisch) zu einer in der Form noch nicht vorliegenden Synthese. Der Hauptakzent ist theologisch, aber zugleich gelingt es der Verf. zu zeigen, daß der Begriff in den verschiedenen Wissenschaften ein zusammenhängender, also analoger ist. Auch innerhalb der Theologie wird recht verschiedenartig von Ständen gesprochen. Auch hier werden theologische Querverbindungen sichtbar gemacht. Somit hat die Verf. in einer Zeit, in der auch die Theologie leicht dem Trend der Spezialisierung nachgeht (oft genug nachgeben muß!), einen aner kennenswerten Beitrag für Einheitlichkeit und Zusammenschau geleistet.

W. Breuning, Trier

Ott, Heinrich: Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar. — Basel: Reinhardt-Verl. 1963. (Begegnung, Bd. 4). 174 S. kart. 9,80 DM.

Nicht nur irenische Art, sondern sachlich richtige Interpretationsmöglichkeiten kann der kath. Theologe aus der Interpretation eines evangelischen Theologen über das erste Vatikanum lernen. Gerade in dieser sachkundigen und wohlwollenden evangelischen Interpretation wird deutlich, wie viele legitime offene Möglichkeiten in einzelnen Fragen bestehen. Für die schwierige Primatsfrage wird deutlich, daß noch vor der wissenschaftlichen Diskussion vor allem die Praxis der Ausübung des Primates steht, die seiner theologisch-ekklesiologischen Gesamtbedeutung gerecht wird.

W. Breuning, Trier

Schippert, Heinrich: Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen. — Salzburg: O. Müller-Verl. 1963. 200 S. Lw. 19,50 DM.

Die Substanz des Buches, eine einführende und sachkundige Darstellung der Engellehre Hildegards, ist durch Einleitung und Schlußbetrachtung in den größeren Rahmen der Engellehre in der Tradition und in der heutigen Theologie gestellt. Die Bedeutung und Fruchtbarkeit der Engellehre bei der mittelalterlichen Seherin wird in der „Einheit von Engel und Mensch in der Heilsgeschichte des eingeborenen Logos“ herausgestellt. So bildet das Buch einen aner kennenswerten Beitrag für ein theologisches Gebiet, dem gegenüber eine gewisse Verlegenheit kaum abzuleugnen ist.

W. Breuning, Trier

Winklhofer, Alois: Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1963. 350 S. Lw. 16,80 DM.

Der Verfasser ist durch eine Reihe aus dem gleichen meditativ-theologischen Geist heraus verfaßter dogmatischer Abhandlungen über einzelne Traktate bekannt geworden. Die gleiche theologische Tiefgründigkeit, spekulative Zusammenschau, offene Auseinandersetzung mit neuen Strömungen und umfassende Kenntnis solcher Bewegungen, die seine anderen Werke auszeichnen, gelten auch für diesen Traktat von der Kirche, der im Dienst der Neubewertung der Kirche auf ihr innerstes Wesen dankbar begrüßt werden kann. Bei einem so viel diskutierten Thema kommt es weniger auf die absolute Originalität einzelner Ideen an als auf die Originalität, mit der alles zu einem einheitlichen

ganzen verarbeitet ist. Diese Fähigkeit besitzt W. in hohem Maß, zusammen mit der Gabe, das auch in einem eigenen, erfrischend plastischen und anschaulichen Sprachgewand ausdrücken zu können. Die lebendige Anschaulichkeit macht das Buch auch für Nicht-Fachtheologen anziehend und hilft andererseits dem Theologen, das Wesentliche konkret zu sehen.

W. Breuning, Trier

Breton, Stanislas: *Mystique de la passion. Étude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix.* — (Tournai: Desclée (1962). 252 S. brosch. o. Fr.

Die vorliegende Studie über den Stifter der Passionisten, Paul vom Kreuz, setzt die biographische Vertrautheit mit dem Heiligen und Mystiker des 18. Jahrhunderts voraus und widmet sich der theologischen Erhellung dieser Mystik, wie sie aus dem geistlichen Tagebuch und den Briefen greifbar wird. Daß die eindringende Studie auch den Quellen nachgeht, versteht sich vom wissenschaftlichen Rang der Untersuchung her. Für die deutsche Theologie ist die besondere Bindung an die deutsche Mystik des Mittelalters wissenswert. Die gründliche Wissenschaftlichkeit des Werkes verhindert aber nicht, daß das Buch selbst zu einem eindringlichen Zeugnis für das geistliche Leben selbst geworden ist — im Stil etwa des Werkes von Bremond.

W. Breuning, Trier

Ferrier, Francis: *Das Geheimnis der Menschwerdung (L'Incarnation, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Nora Scheitgen).* — Aschaffenburg: Pattloch (1963). 149 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 5, Bd. 8.) brosch. 4,50 DM.

Die hier für einen größeren Leserkreis gebotene, lebendig und oft impulsiv geschriebene Christologie richtet sich bewußt an der Lehre des Aquinaten und der thomistischen Schultradition aus. Sie enthält sich zwar allzu abstrakter Problemstellungen, greift aber — wohl etwas zu impulsiv und zu wenig der Schwierigkeit der Problemstellungen gerecht werdend — die skotistische Position ziemlich heftig an. Das stark persönliche Engagement ist dort sympathisch, wo es zur ehrfürchtigen Neigung und Anbetung des Geheimnisses der Inkarnation hinführt.

W. Breuning, Trier

Krone, Sebald OFM.: *Ruhe in Gott. Vom Friedensreiche Jesu Christi und des Menschen Ruhe in Gott.* — Fulda: Verl. Monatsschrift „Bruder Franz“ 1963. 267 S. kart. 9,80 DM; Lw. 12,80 DM.

Eine Betrachtung über den gesamten Inhalt des Glaubens von der grundlegenden Anschauung her, daß der Mensch das Wesen ist, das Gottes bedarf, um zum Frieden zu kommen. Die christliche Heilsoökonomie wird so dem nur scheinbar „wirtschaftlich“ denkenden Menschen des Materialismus gegenübergestellt. Die Darstellung zeichnet sich durch Faßlichkeit aus.

W. Breuning, Trier

Thomas von Aquin: *Gott und seine Schöpfung.* Übersetzt v. P. Engelhardt, D. Eickelschulte, eingel. v. M. Müller. — Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verl. 1963. 192 S. (Herder-Bücherei, Bd. 163) kart. 2,50 DM.

Unter einem vorwiegend philosophischen Aspekt wurden die Texte aus dem ersten Teil der theologischen Summe ausgewählt und mit einer ideengeschichtlichen Einführung in die Metaphysik des Seins bei Thomas von Aquin aus der sachkundigen Hand von Max Müller den Grundfragen auch der heutigen Menschen nahegebracht.

W. Breuning, Trier

Vorgriemer, Herbert: *Karl Rahner. Leben — Denken — Werke.* — München: Manz-Verl. 1963. 92 S. kart. 5,80 DM.

V. entschuldigt sich, er wolle weder Personenkult treiben noch einen Nekrolog auf einen so lebendigen Mann wie seinen Lehrer Rahner schreiben. Immerhin konnte es gerade ihm gelingen, einen Einblick in Leben und Werk Rahners zu geben für diejenigen, die nicht alles aus erster Hand sich selbst erarbeiten können.

W. Breuning, Trier

Brunner, Emil: *Wahrheit als Begegnung.* — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1963. 2., erw. Aufl. 198 S. Lw. 23,— DM.

So sehr man den Begriff der „personalen Korrespondenz“, unter dem Brunner die Heilsbegegnung Gottes zum Menschen hin sehen will, gerade auch als katholischer Theologe im Gespräch mit einem protestantischen Theologen in seinem positiven Gehalt bejahen muß (er bietet ja die Möglichkeit einer Einsicht in die gnadenhafte Aktivierung des Menschen durch Gott), so kann man sich doch auch nur wieder wundern, wie einer wirklich vollmenschlichen Begegnung der Boden entzogen wird durch die neuralgische Angst vor allem Objektiven und Institutionellen, die doch nicht nur eine Frucht griechischen Denkens sind, sondern ohne die die Heilsgeschichte nicht zu denken sind.

W. Breuning, Trier

Gross, Julius: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus. — München/Basel: Reinhardt 1960. 386 S. Lw. 26,— DM.

Nicht ganz im Sinn seines Urhebers, nämlich Anselms von Canterbury, ist das Wort „Ratio . . . et princeps et iudex debet omnium esse, quae sunt in homine“ als Leitsatz in diesem Buch realisiert worden. Das Ergebnis der Untersuchung schiebt Augustinus, dem zwar seine geistige Größe bescheinigt wird, die Schuld am Erbsündendogma zu, das weder in der Schrift noch in der Überlieferung eine objektive Grundlage habe. Gerade die Tatsache, daß der Verf. von der Formulierung der Erbsünde, wie sie in Trient gesehen ist, ausgegangen ist, hätte ihn bezüglich der Identifizierung des kirchlichen Dogmas mit Augustinus vorsichtiger machen müssen. Es besteht zwar kein Grund, die Bedeutung Augustins für die kirchliche Lehre von der Erbsünde herabzusetzen. Aber gerade die Tatsache, daß Augustinus nicht die kirchliche Erbsündenlehre ist, zeigt, daß sich die kirchliche Erbsündenlehre einer auch Augustin übergreifenden Norm verpflichtet weiß.

W. Breuning, Trier

Otto, Stephan: Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts. — Münster: Aschendorff-Verl. 1963. XXXI, 315 S. (Beitr. z. Geschichte der Philosophie u. Theologie d. MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XL, 1) kart. 35,— DM.

Zu einem systematisch-tragenden Begriff ist der der Ebenbildlichkeit erst wieder in der Theologie der Romantik und bei Scheeben gekommen. Daß er in der Vätertheologie eine gewichtige Rolle spielt, ist allgemein und durch Spezialuntersuchungen bekannt. Unbekannt waren die Bemühungen der Frühcholastik des 12. Jahrhunderts. Die Untersuchung Ottos hat hier für die Erkenntnis der Entwicklung der Lehrtradition einen Dienst geleistet, indem er einerseits die intensive Bemühung um den Bildbegriff in dieser Zeit nachweisen konnte, andererseits aber auch den beginnenden Schwund der platonisch-fundierten Grundlage für das Bilddenken in eben dasselbe Jahrhundert hinein lokalisieren mußte. Der besondere Charakter dieser theologischen Übergangszeit kommt also auch hier zur Geltung.

W. Breuning, Trier

Fries, Heinrich: Aspekte der Kirche. — Stuttgart: Schwabenverl. 1963. 200 S. Lw. 10,50 DM.

Das Buch ist aus verschiedenen Einzelbeiträgen des Verf. zu ekklesiologischen Fragen entstanden. So wird nicht der Versuch gemacht, eine in sich geschlossene Abhandlung über die Kirche zu bieten, sondern jeweils aktuelle, die Reform der Kirche oder ihre ökumenische Einstellung betreffende Fragen werden behandelt. Besonders hingewiesen sei auf den Versuch, den ekklesiologischen Status der evangelischen Kirchengemeinschaften von der katholischen Kirchenauffassung her zu bestimmen. Ein wirklich kirchlicher Charakter dieser Gemeinschaften wird vom Gedanken der Teilhabe an bejaht. Hingewiesen sei auch noch besonders auf den Beitrag, der die positiven Aspekte des konfessionellen Nebeneinanders in Deutschland herausarbeitet.

W. Breuning, Trier

Texte der Kirchenväter. Eine Ausw. nach Themen geordnet. (Zsgst. u. hrsg. von Alfons Hellmann unter wissenschaftl. Mitarb. von Heinrich Kraft). Bd. 1. — München: Kösel (1963). 663 S. Lw. Subskr. Pr. (bei Abnahme aller Bde.) 25,— DM; bei Einzelabnahme 29,50 DM.

Die Texte sind ausgewählt zu den Themen: Gotteslehre, Schöpfungslehre, Anthropologie und Lehre von der Sünde. Die Auswahl von Lesestücken aus den Vätern unter den erwähnten systematischen Gesichtspunkten stellt eine segensreiche Hilfe für eine fruchtbare Betrachtung dar und könnte u. a. auch für den Gebrauch klösterlicher Gemeinschaften empfohlen werden.

W. Breuning, Trier

Dellus, Walter: Geschichte der Marienverehrung. — München/Basel: Reinhardt-Verl. 1963. 368 S. Lw. 36,— DM.

Mit Sachlichkeit und Gründlichkeit sowohl als auch mit dem Willen zum ökumenischen Gespräch ist die „Geschichte der Marienverehrung“ aus der Hand des evangelischen Theologen geschrieben. Beachtlich, weil vielfach noch nicht genügend bekannt, sind die Zeugnisse für die Stellung Mariens im frühen Protestantismus. Nicht ausgeschöpft erscheint das Bild des NT von Maria; zudem ist die Auslegung mancher Stellen, auch nichtmariologischer (wie z. B. Joh 1, 14) diskussionsbedürftig. Differenzen ergeben sich auch in der grundsätzlichen Auffassung über den Werdegang des altkirchlichen Christusdogmas. Wenn Thurian als besonders heftiger Gegner des Assumptionsdogmas angeführt worden ist, so hätte doch sein späteres Marienbuch nicht verschwiegen werden sollen, das zum Schönsten marianischer Literatur der Gegenwart überhaupt gehört.

W. Breuning, Trier

Stoeckle, Bernhard, OSB: „Gratia supponit naturam.“ Gesch. u. Analyse eines theol. Axioms unter bes. Berücks. seines patr. Ursprunges, seiner Formulierung in d. Hochcholastik u. seiner zentralen Position in d. Theol. d. 19. Jh. — Romae: „Orbis catholicus“, Herder 1962. XXIV., 407 S. (Studia Anselmiana. Fasc. 49). brosch. o. Pr.

Ein erster Teil der umfangreichen Studie ist der geschichtlichen Untersuchung des im Titel genannten Axioms in der Patristik, in der Hochscholastik und im 19. Jahrhundert gewidmet; der zweite, spekulativ wichtigste und entscheidende Teil, versucht durch eine stärkere Berücksichtigung personaler Kategorien, als es in der bisherigen Tradition geschehen ist, Antinomien und Spannungen der bisherigen Lösungen besser zu überwinden; der dritte moraltheologische Teil versucht auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse zu einer christlichen Lebensgestaltung zu kommen, in der Natürliches und Übernatürliches in der Ordnung des Dialogs mit Gott den je rechten Stellenwert erhalten (was konkret auch den Verzicht auf die Verwirklichung natürlicher Werte einschließen kann).

Die Bereicherung, die die Gnadenlehre erfährt, wenn man ihre Probleme von der personalen Sehnsucht des Menschen nach dem absoluten Du hin erhebt, ist bei der Studie St.s unverkennbar. Ebenso wesentlich ist die personale Struktur der Gnade von seiten des trinitarischen Gottes aus gesehen. (Ob dafür allerdings der Ausdruck „Drang zur Partnerschaft“ — S. 204 — sehr glücklich ist?).

Auch wenn man nicht in allen Auseinandersetzungen St. Gefolgschaft leistet, wird man den großen Wert der Untersuchung für die zu neuem Leben erwachte Diskussion über das Verhältnis von Natur und Gnade dankbar anerkennen, weil die personal-dialogische Struktur der Gnade zu den wesentlichen Elementen der Neubestimmung gehört.

W. Breuning, Trier

Beinert, Wolfgang: Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. I. Bd.: Katholizität in der Geschichte der Theologie. Katholizität in der evangelisch-lutherischen Theologie. II. Bd.: Katholizität in der römisch-katholischen Theologie. — Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG 1964. Beide Bände: 645 S. (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie V, Herausgeber Thomas Sartory).

In seiner überarbeiteten und weitergeführten Dissertation, die im Studienjahr 1962/63 von der Theologischen Fakultät der Pontificia Universitas Gregoriana in Rom angenommen wurde, bietet B., Priester des Bistums Bamberg, eine gründliche dogmatische (nicht apologetische) Untersuchung über die Katholizität der Kirche. Da eine der größten Sünden, die die Theologie begehen kann, wie B. selbst formuliert, die Vernachlässigung der Geschichte ist, verfolgt der Vf. im ersten Teil seiner umfangreichen Arbeit die geschichtliche Entwicklung des Begriffes 'katholisch'. Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts bezeichnete die Katholizität positiv die Fülle und Vollkommenheit der Kirche, negativ das Fehlen einer Eigenschaft oder Fähigkeit, die zu ihrem Wesen gehören, wobei sich dieses Wesen aus der innigen Verbindung mit Christus bestimmt, dessen Gnaden- und Wahrheitsfülle in die Kirche eingegangen ist. Augustinus betonte stark, aber nicht ausschließlich, den geographisch-numerischen Aspekt der K., der dann in der nachtridentinischen Kontroverstheologie oft der einzige Gesichtspunkt war, unter dem das dritte Kirchenattribut betrachtet wurde. In unserem Jahrhundert sieht man die K. neu als Würde- und Wesensname der Kirche, in dem ihr Mysterium besonders deutlich aufleuchtet.

B. bemerkt mit Recht, die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts hätten in der Ekklesiologie ab ovo beginnen müssen, da die wenigen ekklesiologischen Werke des 15. Jahrhunderts weithin ohne Wirkung geblieben seien (vgl. S. 128). Man sollte jedoch nicht ganz übersehen, daß vor allem Thomas Netter († 1430), der in seinem Buch: *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* (1415–1429) auch ein eigenes Kapitel über die K. der Kirche geschrieben hat, und Torquemada († 1468) (vgl. zu diesem B. selbst S. 88/89 und 89 A. 48) hervorragende Theologen des Reformationszeitalters wie beispielsweise M. Cano, Th. Stapleton, Gregor von Valentia und R. Bellarmin beeinflusst haben. Für die Kirchenlehre des Kardinals Hosius hätte man außer den Werken von G. Thils und St. Frankl auch heranziehen können: L. Bernacki, *La doctrine de l'église chez le cardinal Hosius*, Paris 1936. N. Sanders erzählt nicht 12 (vgl. S. 129 A. 3), sondern 6 Merkmale der Kirche (*sex egregiae et singulares praerogativae*), die er freilich mit je zwei Begriffen ausdrückt. Das Kirchenschema des I. Vatikanischen Konzils hat neustens Fideles von der Horst untersucht in seiner Dissertation: *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963.

Luther vertritt einen spiritualistischen Katholizitätsbegriff. (Da Luther nur 63 Jahre alt wurde, sollte man eigentlich nicht von seinem 'hohen' Alter sprechen; vgl. S. 96 u. 244). Melancthon, Brenz u. a. verstehen die K. als Kontinuität mit der alten Kirche. Joh. Gerhard nennt die unsichtbare Wesenkirche katholisch und mißt die K. an der Schriftgemäßheit.

Im zweiten Teil seiner Arbeit befaßt sich B. mit der K. der Kirche, wie sie etwa seit dem ersten Weltkrieg in der deutschen evangelisch-lutherischen Theologie und in der römisch-katholischen Dogmatik verstanden wurde. Nach einer instruktiven Einführung in

die lutherische Ekklesiologie, deren letzte Wurzel eine nicht ganz korrekte Christologie bildet, untersucht B. das Katholizitätsverständnis des Orthodoxen Luthertums und der katholisierenden Gruppen innerhalb des Luthertums. Die lebendige und ökumenisch ausgerichtete lutherische Theologie lehnt es heute ab, 'katholisch' lediglich als eine Kategorie des Standesamtes zu betrachten, da sie klar erkannt hat, daß die Kirche notwendig katholisch sein muß. Allerdings meint sie meist nur die unsichtbare Wesenskirche. B.s Darstellung der römisch-katholischen Lehre von der Kirche gewährt gute Einblicke in fast alle wesentlichen Probleme der modernen Ekklesiologie. Fundamentaltheologisch beachtlich sind die Stellungnahme zur Lehre von den Merkmalen der Kirche und die kurzen Bemerkungen über die Kirche als *causa instrumentalis* und *causa secunda* (S. 345 A. 124). Sehr eingehend behandelt B. die biblischen Grundlagen der K. Die gnostische 'Vorbelastung' des Wortes *Pleroma* erklärt nach B., daß die frühe Kirche sich katholisch und nicht pleromatisch genannt hat. Seine eigene Theologie der K., wie sie sich aus den Aussagen der Bibel, der Überlieferung und der zeitgenössischen Theologen ergibt, entwickelt B. in den beiden letzten Kapiteln seines zweibändigen Werkes. Er erörtert zunächst das Wesen und die verschiedenen Weisen der K. und beschäftigt sich dann mit dem Verhältnis von K. und Romantik der Kirche, mit der Heilsexklusivität der Kirche und mit der Problematik der *vestigia ecclesiae* in den anderen christlichen Gemeinschaften. B. versteht unter der K. die Fülle der Gnade Christi für die Fülle der Schöpfung durch die Kirche und unterscheidet demgemäß eine K. der Gnade und eine K. der Welt. Die K. stellt in gewissem Sinne, wie B. gut bemerkt, der prononcierteste Ausdruck des Wesens der Kirche dar. Den Status der dissidenten Kirchengemeinschaften bestimmt B. mit H. Fries durch den Begriff der Teilhabe. Obwohl B. die Festschrift für Erzbischof Jaeger kennt, erwähnt er nicht ausdrücklich den darin erschienenen Aufsatz von W. Bartz, Die katholische Fülle in der Verkündigung (a. a. O. 415—424).

Mit dieser fleißigen, sorgfältigen und umfassenden Studie über das dritte Kirchenattribut hat Vf. tief in das Wesen der Kirche hineingeleuchtet und zugleich einen wichtigen Beitrag zur ökumenischen Theologie geleistet. Die zahlreichen wörtlichen Zitate im Text und in den Anmerkungen, die übrigens auch eine genaue Kenntnis päpstlicher Enzykliken und Ansprachen verraten, geben der Arbeit in besonderer Weise Reiz und Ursprünglichkeit.

H. Schützel, Nonnenwerth

KIRCHENRECHT

Flatten, Heinrich: Fort mit der Kirchensteuer? Köln (Bachem) 1964, 59 S.

Das Unbehagen über die in Deutschland geltende Form der Kirchenbeiträge, das z. T. unterschwellig vorhanden ist, zum Teil laut proklamiert wird, ist der Ausgangspunkt dieser Schrift. Nach Darstellung der Rechtslage setzt F. sich mit den beiden schwerwiegendsten Einwänden gegen die Kirchensteuer auseinander: daß sie überhaupt als Steuer, d. h. als pflichtmäßige Abgabe auferlegt und daß sie über das staatliche Finanzamt (automatisch) eingezogen wird. Diese Auseinandersetzung endet nicht mit einer glatten „Abfuhr“ der Widersacher. Wenn auch die Argumente für die jetzige Kirchensteuerform durchschlagend sind, so läßt Verf. doch den Stachel, der in den Einwänden (und mehr noch in der Hl. Schrift) steckt, als Mahnung stehen an alle, die in der Kirche mit „Gold und Silber“ zu tun haben, sei es empfangend, sei es verwaltend. Freilich legt er auch den „pharisäischen Rigorismus und Purismus“ bloß, der in den allzu „geistlichen“ Argumenten der Kritiker verborgen liegt. Hier sei besonders hingewiesen auf die Ehrenrettung des bloß kirchensteuerlich „praktizierenden“ Christen und die positive Bewertung der „dünnen Fäden“, die diesen noch mit der Kirche verbinden, „wenn auch auf schwache und höchst unvollkommene Weise“ (35). „Offene Wünsche“, hinter die F. sich stellt, sind 1. Unterrichtung der Öffentlichkeit (man hat inzwischen spät und immer noch zögernd — damit begonnen), 2. Mitsprache der Laien, 3. Interdiözesaner Finanzausgleich. Daß F. es nicht beim Prinzipiellen beläßt, sondern auch konkrete (Zahlen-)Angaben über die kirchensteuerliche Lage beifügt, macht seine verdienstvolle Schrift noch lesenswerter.

L. Hofmann, Trier

Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. — Freiburg (Herder) 1962 Bd. 7: Schwurgericht bis Venezuela. 1214 Sp. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM. 1963. Bd. 8: Verbände bis Zypern. Nachträge: Neue Staaten Afrikas. Register. 8 S., 1138 Sp., 62 S. Reg. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.

Das inzwischen abgeschlossene Werk zeigt in den beiden letzten hier noch vorzustellenden Bänden wiederum die besonderen Vorzüge, die dieses Lexikon — als Verbindung von alphabetischem Nachschlagewerk und systematischem Handbuch — besitzt. Das umfangreiche Register, das dem 8. Band beigelegt ist, weist dem Benutzer die systematischen Zusammenhänge auf, indem es zu allen Stichworten jeweils auch die thematisch angrenzenden Artikel nennt. Daran wird noch einmal deutlich, daß das achtbändige Werk mehr

bietet als eine erste Orientierung; es gibt für viele Fragen des gesellschaftlichen Bereichs (im weitesten Sinn) die Möglichkeit einer eindringlichen und umfassenden Kenntnis. Aus dem 7. Band sind für den Theologen und Seelsorger besonders folgende Stichworte zu nennen: Seelsorge, Sekte, Sonn- und Feiertage, ferner die Artikel von J. Höffner über Sozialethik, -politik, -reform, sowie der durch seine Klarheit erfrischende Beitrag über das Subsidiaritätsprinzip von Nell-Breuning. Man könnte auch noch auf den klärenden Artikel „Todesstrafe“ (A. Kaufmann) hinweisen.

Der 8. Band bietet eine Abhandlung von 70 Spalten über die USA! 21 neue Staaten Afrikas werden in einem Nachtrag von 120 Spalten behandelt. Der Artikel „Verkehrsstrafrecht“ ist von großer und unmittelbar praktischer Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkt der Rechtsberatung dürfte der Artikel „Vormundschaft“, besonders die Darstellung des geltenden Rechts der BRD, zu knapp ausgefallen sein. L. Hofmann, Trier

Flatten, Heinrich: Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici. — Amsterdam: Schippers (1963). 338 S. (Kanunistische Studien u. Texte, begr. v. A. M. Koeniger, Bd. 21) Hfl. 43,— DM.

Häresieverdacht ist ein in sich schwer abgrenzbarer Begriff. Wird er unartikuliert ins Recht, und zwar ins Strafrecht einbezogen, so entsteht eine gefährliche Bedrohung der Rechtssicherheit und der Freiheit. F. weist in einem ersten, geschichtlichen Kapitel nach, daß im alten Recht der strafrechtliche Tatbestand des Häresieverdachts in fortschreitendem Maße „entsichert“ worden ist, bis er schließlich keine eigentliche Begrenzung mehr hatte. Eine begriffliche Umschreibung bietet auch der CIC nicht, jedoch ist hier eine Eingrenzung auf anderem Weg erreicht worden. F. zeigt in einer sehr ausführlichen, logisch streng fortschreitenden, zwingenden Beweisführung, daß die Aufzählung der (sechs) Häresieverdachtsfälle des Gesetzbuches vollzählig ist. Nur die durch positives Gesetz festgelegten Tatbestände können strafrechtlich mit dem in c. 2315 beschriebenen Verfahren verfolgt werden, m. a. W. nicht bloßer Verdacht (auf reiner Vermutung oder auf Gerücht beruhend), sondern nur ein Vergehen macht jemanden häresieverdächtig im Sinne des Rechts. Ja, vieles spricht dafür, wie F. aus der Untersuchung des Verfahrens von c. 2315 schließt, daß nur solche Vergehen den Häresieverdacht begründen, die einen „tractus successivus“ haben, nicht dagegen einmalige, in sich abgeschlossene Handlungen. Bezügl. c. 2316 „macht nicht schon die einmalige Gesetzesübertretung häresieverdächtig, sondern erst die fortgesetzte und noch andauernde Teilnahme an dem verbotenen Gottesdienst“. (S. 125). Damit ist ein wichtiges Ergebnis gewonnen. Der CIC hat das erfüllt, was im strafrechtlichen Bereich unbedingt zu fordern ist (besonders dann, wenn die Rechtgläubigkeit in Frage gestellt ist), er hat den rechtlich greifbaren Tatbestand scharf und eng umgrenzt. Darüber hinaus stellt F. (S. 162) fest, daß die Häresieverdachtsnote an sich keine Strafe darstellt, sondern nur eine prozeßbegründende *suspicio iuris*. Der Prozeß aber gibt dem Angeklagten die Möglichkeit, eine Bestrafung (wegen Häresie) abzuwehren.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die Canones, die den Häresieverdacht aussprechen, einer höchst subtilen Analyse unterzogen. Es werden Zusammenhänge entdeckt und Fragen bloßgelegt, die zu einem guten Teil den Kanonisten noch nicht aufgestoßen waren und doch, vor allem für den Verfahrensbereich, bedeutsam sind. Hervorzuheben sind die ausführlichen geschichtlichen Exkurse über das Verhältnis von Papst und Konzil (zu c. 2332) und den Begriff der Simonie (zu c. 2371).

In bezug auf den c. 2319 § 11 n. 1 scheinen allerdings die scharfsinnigen Ausführungen des Verf. sachlich nicht so ergiebig zu sein wie anderswo. Daß die akatholische Trauung rechtlich keinen Häresieverdacht ergibt, bedarf keines Beweises. Die *ratio legis* aber hätte eine eingehendere Untersuchung verdient. Die von Vermeersch-Creusen übernommene Begründung: „weil eine solche Trauung oft nicht aus Hinnelung zur Häresie, sondern aus menschlicher Rücksichtnahme oder unter moralischem Druck erfolgt“ (S. 206), überzeugt nicht, da derselbe Umstand auch bei n. 2 desselben Kanons (Vereinbarung nichtkatholischer Kindererziehung) gegeben sein kann und dennoch hier der Häresieverdacht eintritt. C. 2319 ergibt in Verbindung mit c. 2316, der jegliche *communicatio in sacris* unter den Häresieverdacht stellt, daß die akatholische Trauung kein Fall der *communicatio* ist, was darin begründet sein dürfte, daß die Erklärung des Ehwillens durch die Brauteute im CIC als Rechtsakt und nicht als kultische Handlung betrachtet wird. Sie geschieht ja nur „*coram ministro*“. Die rein rechtliche Bewertung der Trauung hängt von dem tridentinischen Dekret „*Tametsi*“ her dem Eheschließungsvorgang an, dem katholischen sowohl wie dem akatholischen. Die Frage ist von aktueller Bedeutung. Wenn nämlich die kirchliche Eheschließung nicht als Kultakt betrachtet wird, ist die heute vielfach geforderte Aufhebung der Exkommunikationsandrohung des c. 2319 § 1 n. 1 leichter zu begründen. Zwar bedeutet diese Handlung immer noch eine gewisse Anerkennung der fremden Glaubensgemeinschaft und behält daher die Qualifikation: „*contra fidem*“, jedoch in weit geringerem Maße, als wenn es sich um Teilnahme an einem nichtkatholischen Kult handeln würde. — Ob die rein rechtliche Bewertung dem

seiner Natur nach religiösen Vorgang der Eheschließung entspricht, ist freilich eine andere Frage. L. Hofmann, Trier

Harenberg, Werner: Mischehe und Konzil. Chancen und Grenzen einer katholischen Reform. Ein dokumentarischer Bericht. — Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verl. 1964. 224 S. kart. 9,80 DM.

Das Buch will ein dokumentarischer Bericht sein, „dessen Quellen für jeden zugänglich und nachprüfbar sein müssen“ (145). Diesen Anspruch erfüllt es in hervorragender Weise. Eine so vollständige Darstellung der neuesten amtlichen und nichtamtlichen Äußerungen über das Mischehenproblem gibt es sonst nicht. Die ersten neun Kapitel beschreiben die vorkonziliäre Situation: die statistische Lage (1), das Mischehenrecht des CIC (2.—6.), evangelische und katholische Stellungnahme dazu (7. u. 8.) und die Geschichte des kanonischen Mischehenrechts (9.). Die folgenden Kapitel stellen die Bewegung dar, die durch das Konzil ausgelöst worden ist: evangelische und katholische Wünsche an das Konzil (10. u. 11.), Ablehnung und Befürwortung einer Reform auf katholischer Seite (12. u. 13.), die Mischehenfrage auf dem Konzil selbst und in Äußerungen deutscher Konzilsväter (14. u. 15.). Den Abschluß bilden eine Betrachtung des Verf. über „Grenzen und Chancen“ (16.) und Gespräche, die er mit einem evangelischen und katholischen Theologen (Präses Beckmann, Düsseldorf, und Jesuitenpater Seibel, München) geführt hat (17. u. 18.).

Wer die Schwere des Mischehenproblems und seine oft unsachgemäße journalistische Behandlung überschaut, ist zunächst mißtrauisch, wenn ein Presse-Mann (Verf. ist Redakteur des „Spiegel“) gleich ein ganzes Buch zu diesem Thema vorlegt. Das Mißtrauen schwindet bei der Lektüre dieses Buches jedoch bald. Mit erstaunlicher Sachkenntnis und Akribie ist das Material dargeboten und belegt, und mit einer wahren Leidenschaft für die Wahrheit bemüht sich der (nichtkatholische) Autor, den verschiedenen Standpunkten gerecht zu werden. Zwar bezieht er selbst Stellung ganz im Sinne des „bedeutendsten Vorschlags“ (von Küng u. a.) —: generelle Formfreiheit der Mischehen —, aber er sieht auch die Grenzen, die einer katholischen Reform gezogen sind, und will um des interkonfessionellen Friedens wegen, daß „die nichtkatholischen Kirchen die Grenzen respektieren“ (185). Er weist immer wieder auf die wichtige Unterscheidung von Ungültigkeit und Unerlaubtheit hin: „Es besteht doch kein Zweifel daran, daß auch Frings die heute unerlaubte und ungültige Mischehe nur für gültig erklären lassen, aber nicht erlauben will.“ (161). Mit diesen Worten wird eine falsche Deutung der Äußerungen des Kölner Erzbischofs durch den Oberkirchenrat Schnell zurückgewiesen. Die „Chancen einer Reform“, die er in sieben Punkten aufzählt (180), kann man mit Ausnahme des 1. Punktes (der eben der Künigsche Vorschlag ist) weitgehend bejahen: Verzicht auf die Exkommunikation des c. 2319 § 1 n. 1 CIC, Verzicht auf den Eid bei der Sicherheitsleistung, Beseitigung der „diskriminierenden Bestimmungen über die katholische Trauung von Mischehen (außerhalb der Kirche, kein Aufgebot)“ — ein Desiderat, das in Deutschland bereits erfüllt ist —, die Änderung des c. 1131 in dem Sinne, daß die nichtkatholische Kindererziehung durch den nichtkatholischen Gatten dem Katholiken nicht mehr das Recht zur Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft geben soll. Zu dem 5. Punkt ist zu sagen, daß eine „Verpflichtung des katholischen Partners zur Bekehrung“ des anderen Teils im Kirchenrecht nicht gefordert ist, daß aber eine „vernünftige Sorge“ (c. 1062) um die Glaubenseinheit der ganzen Familie — mit Einfluß des Gatten — einem gläubigen Menschen selbstverständlich ist und durch keine Rechts-„Reform“ aufgehoben werden kann. Die Ermahnung „statt dessen zur gegenseitigen Achtung des Glaubens“ ist dagegen wieder ein echtes Anliegen, wenn sie richtig verstanden wird, nämlich als die Verpflichtung, daß beide Gatten die je andere Glaubensüberzeugung achten und einander im persönlichen religiösen Leben und in der Teilnahme am kirchlichen Leben volle innere und äußere Freiheit lassen. Die im 7. Punkt (u. 6.) behauptete „diffamierende Gleichstellung der evangelischen Christen mit den Atheisten und den aktiven Kommunisten im Mischehen-Recht“ ist keineswegs diffamierend gemeint, sondern beruht auf der positiven Bewertung dessen, was die getauften Atheisten mit den evangelischen und katholischen Gläubigen gemeinsam haben, eben das Getauftsein. Handelt es sich um Ungetaufte, so ist eine rechtliche Gleichstellung keineswegs gegeben: Der Eheschließung eines Katholiken mit einem Ungetauften steht das trennende Ehehindernis der disparitas cultus entgegen. Im übrigen besteht für den Pfarrer und Bischof die Möglichkeit — und Verpflichtung —, dem Atheisten gegenüber (ob getauft oder ungetauft) schärfer zuzusehen bezüglich der Sicherheitsgründe (für katholische Kindererziehung und Gewährung religiöser Freiheit). Es wäre freilich zu wünschen, daß diese natürliche Verpflichtung auch gesetzlich ausgesprochen würde.

Man muß die Objektivität der Darstellung und den Ernst des ökumenischen Willens, der durch das ganze Buch geht, anerkennen. Jedenfalls trägt die Schrift zur Klärung des Problems sowohl für den katholischen wie für den evangelischen Leser, Theologen wie Laien, vieles bei und wird als dokumentarisches Werk ihren Wert behalten, wie immer die Mischehenfrage ausgehen mag. L. Hofmann, Trier

Schmitz, Heribert: Die Gesetzssystematik des Codex Iuris Canonici. Liber I-III. — München: Hueber-Verl. 1963. XXXIX, 355 S. (Münchener Theol. Studien, III. Kanonist. Abt., 18. Bd.) brosch. 43.— DM.

Die Reform des kirchlichen Gesetzbuches, die 50 Jahre nach seiner ersten Redaktion gewaltig in Gang gekommen ist, zielt in erster Linie auf eine sachliche Umgestaltung im Sinne des von Johannes XXIII. geforderten „aggiornamento“ hin. Man wird aber auch der formalen Seite große Aufmerksamkeit schenken müssen. Schon bald nach Erscheinen des CIC hatte U. Stutz, Geist des CIC, 1918 S. 46 f. — bei einer im ganzen sehr positiven Beurteilung der gesetzgeberischen Leistung der Codex-Redaktoren — die Systematik und die Terminologie (unter dem Gesichtspunkt der Folgerichtigkeit) leise kritisiert. Eine bald 50jährige Erfahrung mit dem Gesetzbuch hat diese Kritik verdeutlicht. Was die Terminologie betrifft, ist auf das wichtige, schon 1937 erschienene Buch von Kl. Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC, hinzuweisen, während die Systematik des CIC nun von dem Mörsdorf-Schüler H. Schmitz in der vorliegenden Dissertation untersucht worden ist.

Die Arbeit beschränkt sich (wie auch der Titel angibt) auf die drei ersten Bücher des CIC. Eine Behandlung des fünften Buches wäre objektiv auch nicht lohnend gewesen, da die Reform des Strafrechts, wie man vermuten und hoffen darf, (inhaltlich) so tiefgreifend sein wird, daß systematische Überlegungen erst später Platz greifen können. Das vierte Buch hätte für das die Untersuchung bestimmende Anliegen wenig ergeben; dem Verf. ging es nämlich darum, die Einteilung: Verfassungsrecht — Verwaltungsrecht als die grundlegende und zweckmäßigste zu erweisen und sie anstelle der Einteilung: personae — res der Bücher I und II des CIC zu setzen. Liber II soll nach Sch. also übergeschrieben werden: De Ecclesiae constitutione, Liber III: De Ecclesiae administratione. Liber I behält den Titel: Normae generales. Die cc. 88—107 werden aus dem zweiten in das erste Buch versetzt, und zwar in dessen Pars II, die dann die grundlegenden Rechtskategorien persona, actus iuridicus und tempus zusammenfassen würde. Pars I (des ersten Buches) soll die Rechtsquellen unter Hinzufügung eines eigenen Kap. „De praeceptis“ enthalten. Es fällt auf, daß Verf. Pars I und II unbenannt läßt, abweichend von der sonst von ihm (wie von CIC) geübten Praxis, jeden Gliederungsschnitt mit einer Sachüberschrift zu rechtfertigen.

Die Kennzeichnung des zweiten Buches als Verfassungsrecht führt zu einer (bloßen) Zweiteilung: De constitutione in genere (Pars I) — in specie (Pars II), wobei der Pars I das Ständerecht (Kleriker- und Laienstand) die Kirchengewalt und das Kirchenamt (mit Einschluß des Benefizialrechts) zugewiesen wird, während für Pars II der Stoff der jetzigen cc. 218—725 vorgesehen ist, d. h. die kirchlichen Ämter im einzelnen, die Religions- und die Laienvereinigungen.

Während der CIC die Kleriker, Religiösen und Laien systematisch gleichordnet, was praktisch dazu geführt hat, daß der „dritte Stand“ nur als Anhängsel erscheint, während Klerus- und Ordensrecht den ganzen Raum des Personenrechts ausfüllen, soll durch die Zweiteilung Kleriker — Laien ein solches „Tottellen“ vermieden werden. Tatsächlich erscheinen die Laien aber nur im allgemeinen Ständerecht — „De laicis (in genere)“ — und im Vereinsrecht. Für das seit dem CIC in den Synodalstatuten entwickelte Laien- und Ämter-Recht ist kein Platz vorgesehen. Gerade der rechtliche Ausbau der Laien-Ämter ist aber ein dringendes Bedürfnis der Kodexreform mehr als dogmatische Aussagen über die Kirchengliedschaft der Laien. Der Laie müßte also auch in der Pars II „De constitutione in specie“ erscheinen. Außerdem würde durch eine Streichung der Überschrift „De personis“ (über Liber II) viel weniger als bisher deutlich, daß auch der Laie eine kirchliche Person ist, d. h. eine (aktive) „Rolle“ in der Kirche hat. Es gibt noch andere Gründe, die gegen ein Aufgeben der klassischen Einteilung personae — res sprechen: Die Kirche ist als Gesamtheit eine reine Personengemeinschaft, und das kirchliche Wirken beruht letztlich auf einer persönlichen, unverlierbaren „Weihe“ (durch Taufe, Firmung, Weihesakrament). Die abstrakten Begriffe: Ordnung, Verfassung, Vollmacht und Amt sind eher dem staatlich-politischen als dem kirchlichen Bereich angepaßt.

„De Ecclesiae administratione“ als Überschrift des dritten Buches zeichnet sich nicht eben durch Klarheit aus. Der Begriff „Verwaltungsrecht“ wird nicht einheitlich gebraucht und deckt sich, wie man ihn auch verstehen mag, nicht adäquat mit dem Stoff des Liber III. Das Genitivattribut „Ecclesiae“ ist — entgegen dem äußeren Bild — nicht parallel zur Überschrift des Liber II „De Ecclesiae constitutione“ gebraucht. Hier ist Ecclesiae Objekt: Die Kirche als Volk Gottes ist verfaßt. Objekt der Verwaltung dagegen ist nicht die Kirche als Volk Gottes, sondern sind die der Kirche anvertrauten, ihr verfügbaren „Dinge“. Jedenfalls ist der deutsche Ausdruck Verwaltung für den eigentlich geistlichen, d. h. geistlich gewirkten Bereich der Sakramente und des Glaubens wenigstens ebenso fremdartig wie „Res“. Im übrigen baut der Vorschlag Sch. das dritte Buch klarer und überzeugender auf als der CIC. Wichtig ist vor allem, daß Gottesdienst und Sakramente (in dieser Reihenfolge) zusammengefaßt sind — Pars I De cultu divino —, weil im CIC der kultische Charakter der Sakramente verdeckt ist. Es folgen Pars II

De magisterio ecclesiastico — man kann freilich der Ansicht sein, daß dieser Teil das dritte Buch eröffnen sollte, wenn man nämlich im Glauben nicht nur das „fundamentum et radix omnis iustificationis“, sondern das Constitutivum der Kirche sieht — und Pars III De bonis Ecclesiae temporalibus.

Der Überblick über die Gesamtkonstruktion des vorgelegten Systems läßt keineswegs die immense Mühe erkennen, mit der Verf. bis in alle Einzelheiten gedungen ist. Sammelnd — aus einem Meer von Meinungen —, vergleichend, denkerisch bewältigend. Bemerkenswert ist, daß die im CIC vorliegenden Normen nicht nur formal umgruppiert, sondern vielmals auch sachlich abgeändert werden und daß vor allem viele Gesetzeslücken nachgewiesen und ausgefüllt werden. Kein gesetzgeberisches System ist vollkommen. Darüber und über die Schwierigkeit einer Kodifikation hat Verf. sich ausdrücklich Rechenschaft gegeben (§ 1 „Grundlegende Erwägungen zur Gesetzessystematik“). Nicht immer erscheint das Abgehen von der Ordnung des CIC als unbedingt notwendig erwiesen. — Eine Reform des Kirchenrechts muß dem CIC das „in possessione-Sein“ lassen. — So hat cc. 731 § 2 durch die Hinzufügungen von „excepto sacro baptismo“ und „sive baptizatis sive non baptizatis“ (S. 205) kaum gewonnen; denn einmal darf auch die Erwachsenentaufe nur solchen gespendet werden, die dem Irrtum absagen und mit der Kirche sich versöhnen, und ferner kann man bei den Ungetauften nicht von „reconciliatio“ sprechen. Der Versuch, für den Spender der Taufe scharf zwischen Befähigung, Zuständigkeit und Berechtigung zu trennen, hat (S. 208) zu einer Umformulierung der cc. 738 ff. geführt, die dem Ortspfarrer (der nicht zugleich Heimatpfarrer des Täuflings ist) die Zuständigkeit zu taufen, abspricht; er soll ohne die „licentia“ des Heimatpfarrers nicht taufen und diese nur im Notfall präsumieren dürfen. Das würde aber eine (Wieder-) Aufrichtung des Pfarrzwanges bedeuten, der dem heutigen Recht fremd ist und unerträglich scheint. Die Eltern dürfen von ihrem Pfarrer nicht daran gehindert werden können, ihre Kinder auch außerhalb der eigenen Pfarrei taufen zu lassen, wenn die Taufe hier nicht „facile et sine mora“ möglich ist (c. 378 § 2). Die Formulierung „licite ne exerceatur“ (ebd.) ist tautologisch; entweder muß es heißen „licite non exerceatur“ oder „ne exerceatur“. S. 208 (c. B § 1) scheint nur die Kindertaufe berücksichtigt zu sein, der Verweis auf c. 94 ist ohne grammatikalischen Anschluß. Auch für die Befugnis der Priester, die Messe zu feiern, bringt die Unterscheidung von (doppelter) Befähigung, Zuständigkeit und Berechtigung in die einfachen Verhaltensnormen der cc. 802 ff. eine Theorie hinein, die eher Verwirrung als Klarheit schafft. S. 226 heißt es nämlich, daß der sacerdos extraneus einer besonderen Erlaubnis des Kirchenrektors bedürfe, um zelebrieren zu können, S. 227, daß eine „Ermächtigung, in der die Erlaubnis zur Eucharistiefeler eingeschlossen ist“, stillschweigend durch den Heimatobherren gegeben sei, und: „Das Vorliegen der Ermächtigung hat der «rector ecclesiae» gemäß c. 804 zu prüfen.“ Richtig ist, daß der mit einem Zelebret ausgestattete Priester das Recht hat, in jeder Kirche — *toto orbe terrarum* — zur Meßfeier zugelassen zu werden. Der Kirchenrektor gibt keine Erlaubnis, und der Heimatobere gibt keine Ermächtigung. Er könnte diese ja nur für den Bereich des Heimatverbandes geben (so auch Sch. S. 227). Wer gibt sie aber für den übrigen Bereich der Kirche? Hier und in anderen Zusammenhängen, z. B. bei den Normen über das Meßstipendium (S. 229 f.), treten kanonistische Theorien und theologische Deutungen, von denen ein Gesetzbuch sich möglichst freihalten sollte, gar zu stark hervor.

In der kanonistischen Literatur wird die vorliegende Arbeit einen bedeutenden Platz einnehmen und behalten. Das ist das Höchste, was von einer Dissertation gesagt werden kann.

L. Hofmann, Trier

NEUES TESTAMENT

De la Croix, Paul-Marie, O.C.D.: Johannes. Evangelist und Geisteszeuge. Aus dem Französischen übertragen von Oda Schneider. Paderborn: Schöningh 1963. 485 S. Lw. 24,— DM.

Wie schon der Titel andeutet, ist das Werk kein Kommentar — Kommentarmäßiges wird S. 115 sogar abgelehnt —, sondern bietet theologische Gedanken im Anschluß an das vierte Evangelium. Der Verfasser versucht eine theologische Durchdringung des johanneischen Gedankengutes mit letztlich praktischer Zielsetzung; darum auch die Zitate aus asketischen und mystischen Schriftstellern wie z. B. Johannes vom Kreuz. In einer gewissen Sicht erscheint dem Verfasser das Jo-Ev. „mehr als Ascese denn als Moral“ (178). Nicht zuletzt ist das Werk auf das kontemplative Leben ausgerichtet (44). Johannes selbst ist ja Kontemplativer (185 u. ö.), ja, ein „echter Kontemplativer“ (295) und Mystiker (186). „Die Jungfrau hat ihn zum Kontemplativen erzogen, und der Geist hält ihn unter seiner Leitung“ (23).

Seine theologische Durchdringung versucht der Verfasser hauptsächlich bei den Worten Jesu; die doch auch im 4. Evangelium berichteten einzelnen Wundertaten kommen dabei jedoch zu kurz. Aber auch bei der Verwertung der Worte Jesu hat man ge-

legentlich den Eindruck, als gehe der Verfasser bestimmten Schwierigkeiten aus dem Wege: sowohl S. 339 wie S. 361 wird der schwierige Schlußteil von Jo 14,28 einfach weggelassen. Andere Ausdeutungen erwecken den Eindruck, als ob der biblische Text sich den Gedanken des Verfassers fügen müßte und nicht umgekehrt. So wird z. B. auf S. 145 und S. 159 die gleiche Stelle Jo 5,26 in zwei stark verschiedenen Übersetzungen geboten.

Aus der Zahl der Unrichtigkeiten seien nur zwei Beispiele ausgewählt. Joël wird App 2, 17. 18 von Petrus nicht, wie S. 218 A. 11 behauptet wird, vor dem Sanhedrim, sondern vor dem zu Pfingsten versammelten Volk zitiert. Der johanneische Ausdruck „die Wahrheit tu n“ stammt in diesem Sinne nicht aus dem Alten Testament (so S. 79), sondern ist spätjüdisch (Qumrân). Bezeichnenderweise wird er S. 172, 180, 184 mit „in der Wahrheit handeln“ übersetzt.

Insgesamt: an diesem Buch liest man sich buchstäblich müde.

N. Adler, Mainz

Simon, Marcel: Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. (Übertragung aus dem Französischen von Egon Wilhelm). Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1964. 154 S. (mit 8 Tafeln). Ln. 15,80 DM.

In der Zeit des Ringens um die Einheit der Kirche interessiert auch die Frage, inwieweit das Judentum zur Zeit Christi eine Einheit gebildet hat. Darum ist der weitere Leserkreis, für den diese Schrift bestimmt ist, dankbar für den gebotenen Überblick über die damals bestehenden Parteien und Sekten im Judentum, die er ja nur zum Teil aus dem NT kennt. Den Abschnitt über den Essenismus, die Gemeinde von Qumrân und ihre Schriften, dem auch die meisten der beigegebenen Abbildungen dienen, wird er besonders begrüßen. Hier wird jedoch eine zu weit gehende Ähnlichkeit mit dem Christentum behauptet, so wenn ihrer „Taufe“ als Einführungszeremonie und ihrem rituellen Mahl der Wert von Sakramenten zugesprochen wird (S. 75, 146). Ist Jesus sich wirklich erst durch den Empfang der Johannestaufe seiner eigenen Sendung bewußt geworden (S. 91 f.)? Noch an zahlreichen anderen Stellen wären berechtigte Fragezeichen anzubringen. Für die deutschen Leser hätte man im 5. Kap. und S. 151 einen Hinweis auf die deutsche Übersetzung der Werke Philons von L. Cohn, J. Heinemann, M. Adler und W. Theller erwartet. Von den Druckversehen seien nur erwähnt Ain Frescha (S. 70) st. Ain Feshkha; S. 136 Anm. muß es 212 st. 218 heißen. Eduard Lohse (S. 150) schreibt seinen Vornamen ohne o.

N. Adler, Mainz

Rigaux, Bêda: Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. — München: Kösel-Verlag 1964. 235 S. (Biblische Handbibliothek, Bd. II).

Die französische Originalausgabe dieses Werkes des belgischen Franziskanerexegeten erschien 1962 bei Desclée De Brouwer, Paris-Brügge. Zwei Jahre später brachte sie der Kösel-Verlag in München in deutscher Übersetzung für die Biblische Handbibliothek heraus. Blättert man das Werk durch, ist man zunächst überwältigt von der Fülle der verarbeiteten Literatur — und zweifellos besteht darin die besondere Leistung des Verfassers, die alle Anerkennung verdient. Schaut man aber näher zu, bereitet einem das Werk viele Enttäuschungen. Es bleibt oft bei recht oberflächlichen Urteilen. Man hat den Eindruck, daß das Buch viel zu rasch gearbeitet worden ist. Man hätte vor allem erwarten können, daß für die deutsche Übersetzung die Forschungsübersicht bis zum Jahre 1964 nachgezogen worden wäre, was nicht der Fall ist.

Enttäuschend ist das dritte Kapitel über „Bekehrung und Apostolat“. Hier müßte die Differenz zwischen dem „paulinischen“ und dem „lukanischen“ Paulus doch ganz anders zur Sprache kommen; denn dies gerade gehört zu den Hauptproblemen heutiger Paulusforschung. Was Rigaux über die Pastoralbriefe schreibt (vgl. S. 151–154), ist sehr leisetretend (vgl. dagegen etwa den Artikel von J. Schmid im LThK VIII, 155–158). Dasselbe gilt für die vorausgehenden Ausführungen über die Gefangenschaftsbriefe; die Argumente gegen deren „Echtheit“ sind viel schwerwiegender, als es nach R. den Anschein hat. Besonders oberflächlich sind auch die Erörterungen des Verfassers über den Einfluß der gnostischen Sprache auf die Paulusbriefe. Er bemerkt dabei gegen mich S. 41: „Mußners an und für sich interessante These (vgl. mein Buch: Christus, das All und die Kirche, Trier 1955) vermochte die gestellten Probleme nicht zu lösen. Dadurch, daß Paulus den gnostischen Lehren Rechnung trug und ihr Vokabular und die häretischen Gesichtspunkte aufgriff, ist er nicht selbst zu einem Gnostiker geworden...“ Was heißt hier eigentlich: „den gnostischen Lehren Rechnung tragen?“ Hätte Rigaux die Forschungen von Martin Schenke und Carsten Colpe, dazu meinen Aufsatz in der J.-Schmid-Festschrift berücksichtigt, wäre er in seinem so sicher klingenden Urteil vermutlich vorsichtiger. E. Käsemann schrieb mir auf meinen Aufsatz hin, er sei nun auch überzeugt, daß auf jeden Fall den Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Epheserbriefes das Qumranschrifttum bilden müsse (in dem sich aber von genuiner

Gnosis keine Spur findet). So einfach ist es also nicht, wie R. es sich vorzustellen scheint.

Ein gut gelungenes Kapitel scheint mir das sechste zu sein: „Die Briefe im Urteil der Formgeschichte.“ Hier ist gute Arbeit geleistet worden. Leider aber fehlt dem Werk ein Stellenregister, was für seine Benutzbarkeit ein wesentlicher Nachteil ist.

Franz Mußner, Regensburg

Schlier, Heinrich: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Vorträge und Aufsätze II.* — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verl. 1964. 376 S. Lw. 36,80 DM.

Heinrich Schlier, der bekannte Bonner Exeget, kann einen zweiten Band gesammelter Aufsätze vorlegen. Damit der Leser dieser Zeitschrift den reichen Inhalt erfährt, seien die einzelnen Titel hier angeführt: I. Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments. II. Biblische und dogmatische Theologie. III. Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? IV. Erwägungen zu einer deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. V. Das Neue Testament und der Mythos. VI. Der Mensch im Gnostizismus. VII. Der Mensch im Licht der urchristlichen Verkündigung. VIII. Über die christliche Existenz. IX. Über die Hoffnung. X. Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament. XI. Die Engel nach dem Neuen Testament. XII. Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament. XIII. Der Staat nach dem Neuen Testament. XIV. Die Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien. XV. Der Ruf Gottes (Mt 22, 1-14). XVI. Jesu Himmelfahrt nach den Lukanischen Schriften. XVII. Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium. XVIII. Der Offenbarer und sein Werk nach dem Johannesevangelium. XIX. Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium. XX. Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit. XXI. Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium. XXII. Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen. XXIII. Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff. XXIV. Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus. XXV. Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus. XXVI. Jesus Christus und die Geschichte der Offenbarung des Johannes.

Schlier gibt seiner neuen Aufsatzsammlung den Titel „Besinnung auf das Neue Testament“. In dem sehr lesenswerten Nachwort rechtfertigt er ihn zunächst mit einem Zitat aus einer Schrift M. Heideggers: „Auf uns kommt es an; auf uns und einiges andere kommt es an, darauf nämlich, ob wir uns noch besinnen, ob wir uns überhaupt noch besinnen wollen und können.“ Schlier bemerkt dazu u. a.: „Denn so wenig in unseren Tagen für eine Begegnung mit der Geschichte historische Untersuchungen zu umgehen sind, so wenig ist mit ihnen der geschichtlichen Wirklichkeit, und besonders der, die sich im Neuen Testament bezeugt, schon entsprochen. Natürlich ist ihr auch mit Besinnung nicht genug getan. Aber eine solche Besinnung bereitet wenigstens das Sich-Einlassen in die im Neuen Testament bezeugte Geschichte und ihre Aneignung vor.“

Möchten sich doch recht viele auf diese Besinnung mit Hilfe Schliers einlassen!

Franz Mußner, Regensburg

Trilling, Wolfgang: *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. 3., umgearbeitete Aufl.* München: Kösel-Verl. 1964. 248 S., kart. 29,50 DM. Auf die erste Auflage dieses Werkes wurde in dieser Zeitschrift schon ausführlich hingewiesen (70, 1961, 319 f.). Nun liegt es bereits in dritter Auflage vor, und zwar nun in der neuen Reihe „Studien zum Alten und Neuen Testament“, die im Kösel-Verlag erscheint. Auf diese Weise ist das Werk besser im Westen zugänglich und die neue, hervorragende Ausstattung seines Inhalts würdig. Denn es handelt sich bei dem Werk des Leipziger Oratorianers zweifellos um eine der besten redaktionsgeschichtlichen Arbeiten, die über die synoptischen Evangelien erschienen sind.

Für die dritte Auflage ist alles berücksichtigt, was seit dem Erscheinen der ersten zur Theologie des Mt vorgelegt worden ist. Das sind vor allem auf protestantischer Seite einige wichtige Werke. Trilling setzt sich mit ihnen in überzeugender Weise kritisch auseinander.

Wer wissen will, was man unter redaktionsgeschichtlicher Methode in der modernen Exegese versteht und wie fruchtbar ihre Anwendung für die tiefere Erfassung der synoptischen Theologie ist, sei erneut auf das meisterhafte Werk von Trilling verwiesen. Es bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr.

Franz Mußner, Regensburg

Wörterbuch zur Biblischen Botschaft. Herausgegeben von Léon Dufour, in Zusammenarbeit mit Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. XXVI, 828 S. Lw. Vorzugspreis bis 31. 12. 1964: 88,— DM.

Auf die französische Ausgabe dieses Lexikons wurde in dieser Zeitschrift mit besonderer Empfehlung hingewiesen (72, 1963, 249). Nun liegt es erfreulicherweise auch in deutscher Übersetzung vor, für die wir unsere damalige Empfehlung nur wiederholen können.

Nochmals sei besonders hingewiesen auf die gute Gliederung der einzelnen Artikel und das reiche biblische Material. Immer wird vor allem auch die Entwicklung einer biblischen Idee innerhalb der ganzen Heilsgeschichte zu zeigen versucht, so daß der Fortschritt der Offenbarung jeweils gut sichtbar wird. Der Nomenklator ist sehr reichhaltig — im ganzen 290 Stichwörter! Es fehlt auch ein für eine biblische Theologie der Offenbarung und des Wortes so entscheidender Begriff wie „Hören“ nicht, den man im LThK und auch im Register von G. v. Rads Theologie des AT vergeblich sucht.

Franz Mußner, Regensburg

Birdsall, J. Neville and Thomson, Robert W.: Biblical and Patristic Studies. In memory of Robert Pierce Casey. — Freiburg, Basel . . . : Herder-Verl. 1963. 272 S. Lw. 28,50 DM; Subskriptionspreis 26,— DM.

Diese Gedenkschrift zu Ehren des angelsächsischen Forschers Robert Pierce Casey enthält folgende Beiträge: D. W. Thomas, 'Bellai' in the Old Testament; J. N. Birdsall, MS 894: A Collation and an Analysis; E. C. Colwell and E. W. Tune, The Quantitative Relationships between MS Text-Types; B. Fischer OSB, Ein neuer Zeuge zum Westlichen Text der Apostelgeschichte; G. D. Kilpatrick, An Eclectic Study of the Text of Acts; B. M. Metzger, Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts; A. Wikgren, Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament; E. A. de Mendieta, Basile de Césarée et Damase de Rome: Les causes de l'échec de leurs négociations; R. Draguet, Fragments de l'Ambrosienne de Milan à restituer aux mss. syriaques de Sinai 46 et 16; R. M. Grant, The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus; S. D. Nersessian, A Homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell; E. C. Ratcliff, A Note on the Anaphoras Described in the Liturgical Homilies of Narsai; R. W. Thomson, The Text of the Syriac Athanasian Corpus; Bibliography of R. P. Casey.

Das Werk wird vor allem die Textgeschichtler des NT, die Liturgiegeschichtler und Patristiker interessieren.

Franz Mußner, Regensburg

Neues Testament. Aus dem Urtext in Sinnzellen übersetzt von Friedrich Streicher SJ. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 808 S.

Pater Streicher SJ hat schon vor einigen Jahren eine Übersetzung der vier Evangelien in Kolometrie (Sinnzellen) vorgelegt, die in dieser Zeitschrift schon angezeigt worden ist (71, 1962, 388). Nun legt er das ganze Neue Testament in derselben Anordnung vor. Als Vorbild für die kolometrische Wiedergabe diente ihm der in Florenz aufbewahrte Codex Amianthinus.

Nochmals sei wiederholt, daß diese Übersetzung wegen der Art ihrer Textanordnung zur sinnlichen Lektüre des NT außerordentlich anzuregen und durch die Heraushebung des Wortes Jesu in roter Type dieses sehr stark ins Bewußtsein des Lesers zu wirken vermag. Auch die Worte des erhöhten Herrn werden ähnlich behandelt (Apokalypse!).

P. Streicher hat mit seinem Versuch eine sehr alte Gepflogenheit in der Kirche mit Erfolg wieder aufgenommen. Das Werk ist vor allem für Geschenkzwecke sehr gut geeignet.

Franz Mußner, Regensburg

Hermann, Ingo: Das Experiment mit dem Glauben. Ein bibeltheologischer Gesprächsbeitrag. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 118 S. Lw. 10,80 DM.

Die Analysis fidei muß von der Theologie neu durchdacht werden, vor allem auch von der Exegese her. Ein guter Beitrag dafür scheint uns das vorliegende Büchlein des ehemaligen Münchener Oratorianers Ingo Hermann zu sein, das dem modernen Menschen zu einer ganz persönlich-personalen Glaubensentscheidung verhelfen möchte. Es bietet dem Prediger und Katecheten viel fruchtbare Anregungen.

Franz Mußner, Regensburg

Schubert, Kurt: Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit — in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Herausgegeben im Auftrag des Kath. Akademikerverbandes Wien. — Wien-Freiburg-Basel: Herder-Verl. 1964. VIII, 336 S. Lw. 29,80 DM.

Der Wiener Rabbinist und Präsident des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien bringt im Auftrag des letzteren ein zweites Sammelwerk heraus: Vom Messias zum Christus. Es behandelt durchgehend eschatologische Probleme, die besonders mit der alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartung und neutestamentlichen Christologie zusammenhängen. K. Schubert selber beschäftigt sich eingangs mit der Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum (von den meisten „Spätjudentum“ genannt) und bietet dabei eine Fülle von Material aus dem Alten Testament und dem

spätjüdischen Schrifttum (Apokalyptik, Qumran, Rabbinismus). Die große Divergenz und Differenziertheit der eschatologischen Anschauungen des Spätjudentums werden dabei wieder eindrucksvoll sichtbar. — Der Innsbrucker Neutestamentler J. A. Sint SJ behandelt in seinem sehr umfangreichen und gelehrten Beitrag die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien. Aus seiner Feder stammt auch noch der schon in der Zeitschr. f. Kathol. Theologie 1964 veröffentlichte Beitrag: Parusieerwartung und Parusieverzögerung im Paulinischen Briefcorpus: ein besonders schwieriges und delikates Thema. — N. Brox geht dem messianischen Selbstverständnis des historischen Jesu nach: auch dies ein sehr wichtiges Thema angesichts des Umstandes, daß manche protestantische Exegeten wie Bultmann Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein absprechen. — Von H. Schürmann ist in etwas veränderter Form sein Beitrag in der Kampmann-Festschrift: Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu übernommen. — J. Blank versucht mit großem Geschick die Gegenwartseschatologie des Johannesevangeliums darzustellen und stößt dabei ins Zentrum des vierten Evangeliums vor. — R. Haardt, ein Kenner der Gnosis, behandelt das universal-eschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis und bietet dabei ebenfalls sehr viel Material.

So kommt in diesem Sammelwerk ein wesentliches und sehr aktuelles Thema der Theologie zur Sprache. Es verdient eine ganz besondere Empfehlung, auch bei jenen, die an fundamentaltheologischen Fragen interessiert sind. F. Mußner, Regensburg

MORAL

Thielicke, Helmut: Theologische Ethik. III. Band: Entfaltung. 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst. — Tübingen: Mohr-Verlag 1964. XXXI, 972 S. brosch. 57,— DM, Ln 63,— DM.

Der Verfasser will eine geschlossene systematische Konzeption aus der lutherischen Theologie bieten (VII-VIII). Methodisch erstellt er ein systematisches Gerüst aus der Korrelation: Offenbarung, Glaube und Wirklichkeit und behandelt darin Detailprobleme an Hand von Modellen, die für das jeweilige Sachproblem repräsentativ sind (X), so daß die Verbindung von deduktiver und induktiver Methode durchgehalten wird (XI).

Auf diese Weise möchte er „so etwas wie eine christliche Interpretation der Wirklichkeit“ bringen, d. h. den Menschen in seinem In-der-Welt-sein, inmitten seiner Sünde und Ordnungen aber auch in seinen Konflikten und Grenzsituationen zeigen (VIII-IX). Es ist ihm viel daran gelegen, dem Leser seines Werkes zur Entscheidung zu verhelfen, ihm aber nicht ein System von abstrakten Regeln vorzudemonstrieren.

Das setzt seine grundsätzliche Auffassung voraus, daß die zeitliche Gestalt der Welt keine Gerechtigkeit aus sich herausgibt, weil sie eben keine Schöpfungsordnung ist und keine Handhabe für ein Naturrecht bietet (XII).

In dieser Grundkonzeption werden die Lebensbereiche Gesellschaft und Wirtschaft (3-294), Recht und Gerechtigkeit (295-506), Eros und Agape (507-810), Kunst und Spiel (811-912) nach ihrer ethischen Qualifizierung besprochen. Ein ausführliches Register der Namen, der Begriffe, der Schriftstellen (913-934) ist beigegeben.

H. Thielicke hat ein Werk geschaffen, das Bewunderung und Hochschätzung verdient. Trotz des Eingeständnisses, daß sein Systemganzes Fragment ist, weil er eben „das Unendliche der menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit“ nicht voll einfangen kann (VIII), sind der große Ernst, in dem das große Werk durchgeführt wird, die grundlegende Konzeption, welche sich in allen Abschnitten durchhält, die umsichtige, kenntnisreiche Erörterung von vielen Einzelaspekten, die große Belesenheit und Gelehrsamkeit des Autors rückhaltlos anzuerkennen. Gerade diese Würdigung legt ein kritisches Besinnen auf das Wesen der Ethik nahe, das mit dem Verhelfen zur ethischen Entscheidung, mit pastoraler Hilfestellung nicht ineingesetzt werden sollte, obwohl das Letztere der ethischen Erörterung Wirklichkeitsnähe und konkrete Anmutung verleiht.

Das intensive Suchen der wissenschaftlichen Ethik nach der verbindlichen Norm und deren Herausarbeitung und Formulierung in allgemeingültiger Weise sollte nicht der Gesetzesgerechtigkeit gleichgestellt werden. Gerade die Erörterungen in diesem Band lassen das Fragen nach der dem Sachverhalt immanenten Ordnung und ihrer ethischen Verbindlichkeit nicht verstummen. Das Herausstellen solcher Forderungen liegt nicht in der Nähe der Subsumierung von Einzelfällen unter ein allgemeines abstraktes Gesetz.

Schließlich müßte bei einer Theologischen Ethik wohl noch differenzierter bedacht werden, daß der homo viator nicht einfachhin und ausschließlich nur zwischen Sünde und Glaubensgehorsam steht.

Es wäre sehr verlockend, auf Einzelnes in diesem reichhaltigen Band einzugehen, auch Kritisches da und dort anzumerken. Aber flüchtige Bemerkungen, wie sie in einer kurzen Besprechung nicht anders möglich sind, wären dem Niveau des Werkes nicht angemessen, das das Ethos lutherischer Theologie in den gegenwärtigen Existenzfragen imponierend und würdig zur Sprache bringt.

L. Berg, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Meurers, Joseph: Können wir von Gott wissen? Eine Studie über Gottsuchen und Welt-Erkennen. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 127 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann SJ III. Reihe: Wissen und Glauben, Bd. 1b) kart. 4,50 DM.
- Muck, Otto: Die transzendente Methode. — Innsbruck: Rauch-Verl. 1964. XVI, 328 S. Brosch. 32,— DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Fischer, Eugen Heinrich: Ellwangen, Augsburg, Rom. — Die Exemtion des Ellwanger Stifts und seine Exemtionspolitik unter Fürstpropst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732—1749. Sonderdruck aus: „Ellwangen 764—1964, Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahrfeier“, hrsg. v. Viktor Burr. — Ellwangen: Schwabenverlag 1964.
- Gallay, Paul: Gregor von Nazianz. — Stuttgart: Schwabenverl. 1964. 110 S. Geb. 7,50 DM.
- Madre, Alois: Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. XVI, 430 S. (Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie des MA, hrsg. v. M. Schmaus) kart. 56,— DM.
- Die Taten der Trierer. Gesta Treverorum. Hrsg. v. Emil Zenz. VIII. Bd. Johann Hugo von Orsbeck. 1676—1711. — Trier: Paulinus-Verl. 1965. 76 S. Kart. 11,80 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Altmann, Peter: Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. VI, 31 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, hrsg. v. G. Fohrer, H. 92) Brosch. 9,— DM.
- Bibel im Jahr '66. Geleitwort von Joseph Kardinal Frings. Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk Stuttgart. — Nürnberg-Elchstätt: Sailer-Verl. 132 S. Kart. 2,— DM.
- Cullmann, Oscar: Heli als Geschichte. Hellsgehistorische Existenz im Neuen Testament. — Tübingen: Mohr-Verl. 1965. XII, 328 S. Brosch. 26,— DM, Lw. 31,— DM.
- Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Henning Graf Reventlow. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1965. 228 S. Lw. 28,— DM.
- Gunneweg, A. H. J.: Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1965. 225 S. (Forsch. z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments, N. F., H. 89) kart. 24,— DM.
- Loretz, Oswald: Die Wahrheit der Bibel. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 140 S. 16,80 DM.
- Maier, Friedrich Wilhelm: Jesus, Lehrer der Gottesherrschaft. — Würzburg: Echter-Verl. 1965. 190 S. Lw.
- Maier, Johann: Das altisraelitische Ladeheiligtum. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1965. X, 87 S. (Beiheft f. d. AT-Wissenschaft 93) Lw. 21,— DM.
- Das neue Testament für Menschen unserer Zeit. Teil I: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. — Stuttgart: Quell-Verl. 1965. 375 S. 83 Fotos, Balacron-Ausg. 16,— DM, Taschenausg. 7,— DM.
- Perlitt, Lothar: Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1965. X, 249 S. (Beiheft z. Zeitschrift f. d. AT-Wissenschaft 94) Lw. 42,— DM.
- Schlier, Heinrich: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Vorträge und Aufsätze II. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 376 S. Lw. 36,80 DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

- Abschied vom Christentum? Siebzehn Antworten von Publizisten und Theologen auf eine zeitgemäße Herausforderung. Eine Festgabe für Hanns Lilje zum 65. Geburtstag. — Hamburg: Furcht-Verl. 1965. 286 S. Lw. 19,80 DM.
- Auf dem Wege. Die Einheit im Gespräch der Kirchen. — Hrsg. von Carl Klinkhammer. — Essen: Fredebeul & Coenen. 1965. 158 S. Lw. 9,80 DM.

- Baumann, Richard: Auch wir sind Kirche. Vom Konzil zur Einheit. — Essen: Driewer-Verl. 1965. 212 S. Kart. 12,80 DM.
- Catao, Bernard: Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ. Paris: Aubier 1965. 215 S. (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie SJ de Lyon-Fourvière, Bd. 62) Brosch. o. Pr.
- Congar, Yves M.-J.: Priester und Laien im Dienst am Evangelium. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 342 S. 42,— DM.
- Becker, Matthias: Bild — Symbol — Glaube. — Essen: Driewer-Verl. 1965. 259 S. Kart. 19,80 DM.
- Les Enseignements Pontificaux. Le Foyer Chrétien. Présentation et Tables par les Moines de Solesmes. — Tournai: Desclées & Cie. 1965. 77 S., kart. 210 bfr.
- Heyer, Hermann SVD: Die lässliche Sünde nach Albertus Magnus. — Steyler Verlagsbuchhandlung. 1965. XVI, 227 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 10) kart. 15,80 DM.
- Holte, Ragnar: Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht. — Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1965. 212 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, 3) Brosch. o. Pr.
- Kühn, Ulrich: Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1965. 279 S. (Kirche und Konfession, Bd. 9) brosch. 28,— DM.
- Kwant, R. C.: Der Christ und die Welt. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 51 S. Kart. 2,80 DM.
- Leclercq, Jacques: Die Revolution des Menschen im 20. Jahrhundert. — Trier: Paulinus-Verl. 1965. 219 S. kart. 13,80 DM.
- De Lubac, Henri: Augustinisme et Théologie Moderne. — Paris: Aubier. 1965. 339 S. (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie SJ de Lyon-Fourvière, Bd. 63) Brosch. o. Pr.
- De Lubac, Henri SJ: Le Mystère du Surnaturel. — Paris. Aubier. 1965. 301 S. (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie SJ de Lyon-Fourvière, Bd. 64) Brosch. o. Pr.
- Maria im Kult. Hrsg. v. der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. — Essen: Driewer-Verl. 230 S. Lw. 27,50 DM.
- Marlé, René SJ: Das theologische Problem der Hermeneutik. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 144 S. Kart. 8,80 DM.
- Mosis, Rudolf: Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz. — Würzburg: Echter-Verl. 1955. 183 S. (Studien z. Theologie des Geistes, Lebens, hrsg. v. F. Wulf u. Sudbrack, Bd. I) kart. 14,80 DM.
- Mouroux, Jean: Eine Theologie der Zeit. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 350 S. engl. brosch. 36,80 DM.
- Newman, John Henry: Summe christlichen Denkens. Auswahl und Einleitung von Walter Lipgens. — Freiburg: Herder-Verl. 220 S. (Herder-Bücherei 221) kart. 2,80 DM.
- Oesterreicher, Johannes: Auschwitz, der Christ und das Konzil. — Meitingen: Kyrios-Verl. 1965. 51 S. o. Pr.
- Probleme der Homophilie. In medizinischer, theologischer und juristischer Sicht. Hrsg. v. Theodor Bovet. — Tübingen: Katzmann-Verl. 1965. 155 S. Lw. 10,80 DM.
- Ranke-Heinemann, Uta: Antwort auf aktuelle Glaubensfragen. — Essen: Driewer-Verl. 1965. 180 S. brosch. 5,80 DM.
- Schamoni, Wilhelm: Die Zahl der Auserwählten. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 79 S. kart. 4,80 DM.
- Scheffczyk, Leo: Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 138 S. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik. Bd. 4) kart. Subskriptionspr.: 8,80 DM.
- Stelzenberger, Johannes: Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 387 S. Lw. 24,80 DM, brosch. 20,80 DM.
- Thoma, Franz: Um das Leben der Ungeborenen und ihrer Mütter. Ein Appell an die Verantwortlichen. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1964. 79 S. kart. 4,60 DM.

PASTORALTHEOLOGIE — SOZIOLOGIE

- Albrecht, Alfred: Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie. Eine juristische Untersuchung. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 310 S. brosch.
- Arbeitswelt und Bildung der Frau heute. Bildung und Bildungsauftrag in der Industriegesellschaft. Hrsg. v. Dr. Ingeborg Marx. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1964. 158 S. kart. 8,70 DM.

- Bodzenta, E., Greinacher N., Grond L.: Religionsplanung in der Kirche. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 204 S. (Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd. V) Lw. 22,50 DM.
- Goldbrunner, Josef: Sprechzimmer und Beichtstuhl. Über Religion und Psychologie. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 128 S. (Herder-Bücherei, Bd. 227) kart. 2,80 DM.
- Hermann, Theo: Aufbruch zur brüderlichen Gemeinde. Erfahrungen mit einem Laienhelferkreis. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 72 S. kart. 5,60 DM.
- Leclercq, Jacques: Familie im Umbruch. Ehe und Familie im Strukturwandel unserer Gesellschaft. — München: Rex-Verl. 1965. 192 S. 8,80 DM.
- Möhring, Helmut: Die katholischen Organisationen in Deutschland. — Aschaffenburg: Patloch-Verl. 1965. 139 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann SJ XII. Reihe: Bau und Gefüge der Kirche. Bd. 10) kart. 4,50 DM.
- Promper, Werner: Priesternot in Lateinamerika. — Löwen: Latein-Amerika-Kolleg der kath. Universität. 317 S. Brosch. 12,— DM.
- Quadflieg, Josef: Beichtbüchlein für Kinder. — Donauwörth: Auer-Verl. 1965. 32 S. Geh. 1,— DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — HOMILETIK

- Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Hrsg. und mit Erläuterungen versehen von P. Dr. Peter Morant OFM Cap. Bd. 2, Dreifaltigkeitssonntag bis Advent. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 1160 S. (Herder-Bücherei, Sonderausgabe) Taschenbuchausg. 19,80 DM (rückenverstärkt), Plastikausg. 30,— DM, Ld. 40,— DM.
- Bohren, Rudolf: Predigt und Gemeinde. — Zürich-Stuttgart: Zwingli-Verl. 1965. 243 S. Lw. 22,50 DM, brosch. 18,50 DM.
- Bühler, Walter: Das bewegliche Osterfest. Kalenderreform und Osterdatum. — Tübingen: Katzmann-Verl. 1965. 140 S. kart. 4,80 DM.
- Kruse, Franz: Der neue römische Ritus der heiligen Messe, sowie die Feier der Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1965. 136 S. kart. 6,80 DM.
- Leuninger, Ernst: Frohe Gotteskinder. Eine Meßfeier. — Hildesheim: Bernward-Verl. 1965. 3. überarb. Aufl. 16 S. Geh. 0,65 DM (Staffelpreis).
- Maertens, Thierry: Heidnisch-Jüdische Wurzeln christlicher Feste. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 192 S. Lw. 15,80 DM.
- Martimort, Almé-Georges: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. II: Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien. Heiligung der Zeit. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. XIV, 522 S. (Deutsche Übersetzung, hrsg. v. Liturgischen Institut, Trier) Lw. 38,— DM.
- Die Meßfeier. Ordo und Kanon mit den Melodien zu den deutschen und lateinischen Texten der Gebetsrufe, des Herrengebets und des Ordinariums. — Einsiedeln-Köln: Benziger-Verl. 48 S. Geh. 0,60 DM.
- Canon Missae et Cantus pro Concelebratione iuxta editionem typicam. — Einsiedeln-Köln: Benziger-Verl. 1965. 43 S. Geh. 4,— DM.
- Rupprecht, Walter: Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands. — Stuttgart: Calwer-Verl. 1962. 403 S. (Arbeiten zur Theologie, hrsg. mit A. Jepsen u. Otto Michel v. Th. Schlatter, II. Reihe, Bd. 1) Lw. 25,— DM.

VERSCHIEDENES

- Ambort, Beat SJ: Die Straße zum Licht. Meditationen im Jahreskreis der Kirche. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1964. Hlw. 19,80 DM.
- Apostolic Renewal in the Seminary. In the light of Vatican Council II. Ed by James Keller, Richard Armstrong. — New York: The Christophers. 1965. 305 S., kart. 0,50 cents.
- Bouyer, Louis: Einführung in die christliche Spiritualität. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 295 S. Lw. 24,80 DM.
- Brüggemann, Theo: Vierzig Gebete. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 87 S. Plastikeinband 4,80 DM.
- Dolores, Marian: Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben. Eine Psychologie der religiösen Gemeinschaft. — Luzern: Räber-Verl. 1965. 188 S. Lw. 14,80 DM.
- Ermecke, Gustav: Pressefreiheit und Presseverantwortung. Pressefreiheit und Geheimnisverwahrung. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 58 S., kart. 4,80 DM.
- Fuchs, Alois: Die zwölfte Station des Kreuzweges im Feierhof der Kirche Maria Regina Martyrum in Berlin. — Wien: Druckerei Herold. 1965. 14 S., geh.

In der Frankfurter Allgemeinen Zeitung haben mannigfaltige Fragen und Meinungen, die in den drei Sitzungsperioden des von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 einberufenen und von Papst Paul VI. fortgesetzten Konzils Theologen und Laien aller Konfessionen bewegten, ein getreues Spiegelbild gefunden. Wie jeweils am Ende der ersten und zweiten Session die ausführlichen und vielbeachteten Berichte und Kommentare der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in einer Broschüre zusammengefaßt worden sind, so legen wir auf den Wunsch insbesondere von Theologen der beiden großen christlichen Konfessionen auch über den Verlauf der dritten Konzilsperiode einen Sonderdruck vor. Wieder stammen die Berichte vornehmlich von dem Romanisten Dr. Josef Schmitz van Vorst, der seit Bestehen der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ihr Korrespondent in Rom ist. Ergänzende Kommentare und Stellungnahmen sind von Mitgliedern der Redaktion verfaßt. Andere berufene Autoren haben zu einzelnen Themen und Schemata Stellung genommen. Möge diese Schrift wiederum als ein Zeugnis dafür gelten, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung über große Geschehnisse unserer Zeit berichtet. Sie wird jetzt kostenlos an interessierte Leser versandt.

Schreiben Sie bitte einfach auf eine Postkarte:
Senden Sie mir kostenlos ein Exemplar der Schrift
„Das Konzil“ III. Session.

Kostenlose Nachdrucke der Berichte über die I. und II. Session
des Konzils können ebenfalls noch angefordert werden.

Frankfurter Allgemeine
ZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND

Vertriebsabteilung
6 Frankfurt (Main) 1
Postfach 3463

Berckers Theologische Grundrisse

dienen der schnellen Information
und dem zusammenfassenden Überblick.

Band IV/1

Prof. Dr. Hermann Laiß

Dogmatik

Teil 1

Ca. 288 Seiten.

Ausführliches Literatur-
verzeichnis.

Leinen ca. DM 14,80;

Kart. ca. DM 12,80.



In knapper, einprägsamer Form bietet dieser neueste Band von Berckers Theologischen Grundrissen gründliche und klare Informationen über den heutigen Stand der katholischen Glaubenslehre. Der Autor hat es besonders verstanden, die Glaubenswahrheiten darzulegen und ihre Verwurzelung in der Heiligen Schrift aufzuzeigen. Soweit als irgend möglich sind dabei die Anliegen der ökumenischen Theologie berücksichtigt. Um auch theologisch nicht geschulten Lesern das Verständnis zu erleichtern, sind Fachausdrücke stets zuerst deutsch und erst in Klammern fremdsprachlich wiedergegeben. Ein ausführliches Literaturverzeichnis nach dem neuesten Stand ermöglicht dem Benutzer die wissenschaftlich gründliche Arbeit mit diesem praktischen Handbuch.

butzon	Verlag
bercker	Kevelaer

John Bright

Aus dem Englischen übertragen
von Ursula Schierse
Erscheint im Herbst 1965 in der Reihe
„Kommentare und Beiträge
zum Alten und Neuen Testament“
Etwa 500 Seiten, 16 Karten, Leinenband
etwa 44,— DM
Subskriptionspreis etwa 38,— DM*

Geschichte Israels

Von den Anfängen
bis zur Schwelle des Neuen Bundes

Dieses Buch des amerikanischen Bibelwissenschaftlers liest sich streckenweise wie ein Roman und ist doch „nur“ ein Lehrbuch, eine nüchterne, wissenschaftliche Darstellung der israelitischen Geschichte von den Anfängen bis zur Makkabäerzeit. Die Grundeinstellung des der presbyterianischen Kirche angehörenden Autors kann als im besten Sinn konservativ bezeichnet werden. Er nimmt das Selbstzeugnis Israels ernst, verfällt aber niemals in jene billige Apologetik, die das Buch der Bibel um jeden Preis rechthaben läßt. So hält sein Werk die gesunde Mitte zwischen allzu kühnen, unbeweisbaren Konstruktionen und einem unkritischen Biblizismus, der Historie und Glaubensaussage vermennt.

Immer wieder werden die Geschehnisse des AT in den großen Zusammenhang der Weltgeschichte hineingestellt, und es zeigt sich zweierlei: Erstens, wie hoffnungslos unbedeutend und provinziell sich all diese biblischen Geschichten mit ihren Familiensorgen, Stammesfehden und Eifersüchteleien auf dem Hintergrund der imponierenden Auseinandersetzung von Weltreichen ausnehmen; und zweitens, wie damals schon dieses kleine Land, das wir heute Palästina nennen, ein ständiger Unruheherd, ein Spannungsfeld erster Ordnung war, ein Zankapfel in der Hand der Weltmächte, innerlich fast nie geeint und von außen fast stets bedroht. Gewiß, auch Israel hatte seine feudale Epoche; doch seine scheinbar größte Zeit bedeutete in Wirklichkeit Verfall und Niedergang. Denn die eigentlichen Akteure auf diesem Provinztheater der Weltgeschichte waren nicht Könige und Priester, Großgrundbesitzer und Handelsherren, sondern jene Handvoll einfacher, kleiner, verllorener Schaffhirten und Bauern, diese gläubigen Toren, die der Stimme ihres Gottes gefolgt waren und mit ihm redeten wie mit ihresgleichen.

Das Buch des amerikanischen Gelehrten rechtfertigt nicht nur das verständliche Interesse des Christen an der heiligen Vorgeschichte seines Glaubens. In einem theologisch durchaus zutreffenden Sinn wird gezeigt, daß in der Geschichte des auserwählten Volkes die eigentliche und wahre Geschichte jedes Volkes und jedes Menschen transparent geworden ist, jene ewige und doch immer wieder aktuelle Geschichte menschlicher Schuld und göttlichen Erbarmens, irdischer Unrast und einer Verheißung, für die das „gelobte Land“ seit jeher nur Sinnbild und Angeld war.

Hinweis

Als Ergänzung zu dieser Geschichte
Israels erscheint im Frühjahr 1966:

***Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit.** Von Floyd Filson. Aus dem Englischen übertragen von Franz Joseph Schierse. Beide Bände zusammen ergeben ein einzigartiges Geschichtswerk zum Alten und Neuen Testament. Die Bände werden deshalb gemeinsam zur Subskription angeboten. Bitte lassen Sie sich jetzt schon bei Ihrem Buchhändler vormerken!

Patmos-Verlag Düsseldorf

Patmos

NEUERSCHEINUNGEN IM HERBST 1965

Eugen Biser - Die Gleichnisse Jesu

Versuch einer Deutung

Etwa 185 Seiten. Leinen ca. 15,80 DM

Die Gleichnisse sind werthafte Bilder vom Gottesreich. Sie reden vergegenwärtigend, nicht erörternd, im biblischen Sinn bekehrend, nicht belehrend. Eugen Biser zeigt in genauen, die Ergebnisse moderner Bibelauslegung einbeziehenden Analysen einzelner Gleichnisse, wie diese, indem sie das Reich künden, für sich selbst schon ein Reich sind. Was das Wort des Glaubens allein durch seine innere Mächtigkeit vermag, ist hier nicht nur dargelegt, sondern es verwirklicht sich, sofern sich der Leser nur der Sprache der Gleichnisse anvertraut.

Notker Füglster - Das Psalmengebet

168 Seiten. Kartonierte 9,80 DM

Die Psalmen sind Gedichte. Was das bedeutet und was für sehr konkrete Folgerungen sowohl vom einzelnen als auch von der im gegenwärtigen Augenblick ihren gemeinsamen Gottesdienst neu überprüfenden Kirche daraus gezogen werden müßten, wird auf Grund gesicherter Ergebnisse der modernen Literaturwissenschaft und Bibelexegese in gebotener Kürze aufgezeigt. Diese Arbeit kann dazu beitragen, daß Israels altehrwürdige Gesänge durch den persönlichen Nachvollzug des einzelnen in stets wachsendem Maße zu dem werden, wozu sie von Anbeginn bestimmt waren: zum immer wieder neuen Lied der neuen Schöpfung und des neuen Gottesvolkes.

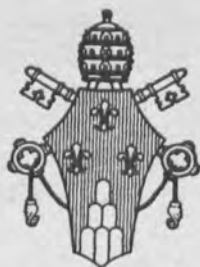
Joseph Ratzinger - Vom Sinn des Christseins

Drei Adventspredigten

74 Seiten. Kartonierte ca. 5,50 DM

Das gesprochene Wort und das geschriebene Wort sind von Grund auf so verschieden, daß es immer etwas Fragwürdiges ist, wenn man das gesprochene Wort zu einem Buch macht. Wenn sich Autor und Verlag dennoch entschlossen haben, diese vor der katholischen Studentengemeinde in Münster im Jahre 1964 gehaltenen Adventspredigten gedruckt einer größeren Öffentlichkeit vorzulegen, so geschah es aus folgenden Gründen: Einmal ist Ratzingers Thematik, in der das Adventliche als Signatur des Christlichen überhaupt erscheint, so zeitnotwendig im genauen Wortverstand, daß man es als Antwort auf manche quälende Frage der Vergänglichkeit des Augenblicks entreißen zu müssen glaubt. Außerdem fügt die Urform der christlichen Predigtverkündigung dem reinen Inhalt ein besonderes und nicht ersetzbares Moment hinzu.

IM KÜSEL-VERLAG ZU MÜNCHEN



Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils

Texte - Übersetzungen - Erläuterungen

Dogmatische Konstitution über die Kirche

In 3./4. Auflage

Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von JOSEPH RATZINGER. Die dogmatische Konstitution über die Kirche ist eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Dokument des 2. Vatikanischen Konzils. Sie dürfte den Schlüssel für das Verständnis aller übrigen Konzilstexte liefern. Die Einleitung schrieb der bekannte Konzilstheologe und theologische Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal Frings, der münstersche Dogmatiker Prof. Dr. Joseph Ratzinger. - 169 Seiten, kartoniert DM 9,—.

Die Konzilsdekrete: »Über den Ökumenismus«

»Über die Katholischen Orientalischen Kirchen« In 2. Auflage

Lateinisch und Deutsch. Mit Beiträgen von LORENZ KARDINAL JAEGER, WERNER BECKER und EDUARD STAKEMEIER. - Die Veröffentlichung ist eine Sonderausgabe der Zeitschrift »Catholica«; die Bezieher dieser Zeitschrift erhielten sie als Heft 1/1965 im Abonnement. 86 Seiten, kartoniert DM 5,—.

Konstitution »Über die Heilige Liturgie«

In 5./6. Auflage

Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Hrsg. und erläutert von Bischof SIMON KONRAD LANDERSDORFER, JOSEF A. JUNGSMANN und JOHANNES WAGNER. Sonderausgabe des »Liturgischen Jahrbuchs« (Heft 1/1964). 100 Seiten, kartoniert DM 5,—.

Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution »Über die Heilige Liturgie«

Die römische Instruktion vom 26. September 1964. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Die Veröffentlichung ist ein Sonderdruck aus dem »Liturgischen Jahrbuch« Heft 4/1964, das die Bezieher der Zeitschrift schon im Abonnement erhalten haben. 36 Seiten, kart. DM 2,50. Bezug unserer Bücher durch Ihre Buchhandlung.

Verlag Aschendorff Münster



Soeben erschienen:

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL

3. SITZUNGSPERIODE

Dokumente · Texte · Kommentare,

hrsg. von Dr. Konrad W. Kraemer

Fromms Taschenbuch Nr. 34, 357 Seiten, 7,80 DM.

Dieses Buch enthält die wichtigsten Wortlaute, Texte und Dokumente der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils. Es wurde im März 1965 zusammengestellt und gibt einen guten Überblick über die behandelten Probleme, den Fortgang der Arbeiten der Konzilsväter und deren Ergebnisse. Bischof Franz Hengsbach schrieb dazu ein Vorwort.

Im Mittelpunkt des Buches stehen die bedeutsamen Ansprachen Papst Pauls VI. zu verschiedenen Anlässen. Zusammen mit Vorträgen und Ansprachen von Augustin Kardinal Bea, Julius Kardinal Döpfner, Erzbischof John C. Heenan u. a. dokumentieren sie die grundlegenden geistigen Entwicklungslinien des Konzils.

In Kommentaren, Interviews, Relationen und Referaten kommen bedeutende Konzilsväter und Konzilswissenschaftler wie Kardinal Richard Cushing, Bischof Dr. Johannes Pohl Schneider, Prof. Josef Ratzinger u. a. zu Wort. Ihre Texte spiegeln die mannigfaltige Problematik wider, mit der sich das Konzil in seiner dritten Session befaßte. Das ökumenische Problem behandeln Augustin Kardinal Bea und Dr. Lukas Vischer. Die bisher erreichten Ergebnisse würdigen in einem Interview der am 22. Februar 1965 zum Kardinal ernannte Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger und in einem Nachwort Weihbischof Walther Kampe.

Ferner enthält das Buch die Wortlaute sämtlicher zum Ende der dritten Sitzungsperiode verabschiedeten Vorlagen in deutscher Übersetzung. Verzeichnisse der Delegierten-Beobachter und Gäste, der Laienauditoren und Auditrizen, der Päpstlichen Kommission für die Werkzeuge der sozialen Kommunikation sowie ein Ausblick auf die vom Konzil noch zu lösenden Aufgaben vervollständigen den instruktiven Band.

Alle Texte wurden entweder von der deutschen Sektion des Konzilspresseamtes oder von der Katholischen Nachrichten-Agentur bzw. der internationalen Gemeinschaftsredaktion CIC-Centrum Informationis Catholicum in Rom erarbeitet.

Weitere Bände zum Konzil:

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL - 1. SITZUNGSPERIODE

Fromms Taschenbuch Nr. 27 (vergriffen), 5,80 DM.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL - 2. SITZUNGSPERIODE

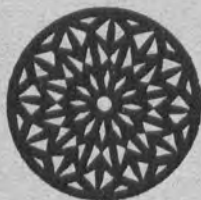
Fromms Taschenbuch Nr. 30, 346 Seiten, 6,80 DM.

Beide Bände bringen Dokumente, Texte und Kommentare und wurden zusammengestellt von Dr. Konrad W. Kraemer.

VERLAG A. FROMM · OSNABRÜCK

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 • TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Postfach 64

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für naturreine Weine
der Mittelmosel

Für den Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht ist verpflichtend eingeführt worden:

Der Herr ist mein Hirt

Vollst. Ausgabe 5,80 DM

Im Oktober erscheint:

Familienbuch zum Katechismus

276 Seiten, 53 vierf. Bilder,
Leinen 10,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Vorankündigung
GEORG MAY

Die katholische Kinder- erziehung in der Mischehe

Ein kirchenrechtliches Kompendium für die seelsorgliche Praxis. Ca. 150 S., kart., ca. 14,— DM

Ein höchst aktueller und notwendiger Beitrag zum interkonfessionellen Gespräch über die Mischehe. Der Mainzer Kirchenrechtler verteidigt in der Gegenüberstellung der katholischen Ekklesiologie und den Lehren vom Selbstverständnis der evangelischen Kirchen die unabdingbaren Forderungen nach der katholischen Kindererziehung in der Mischehe, belegt mit reichen Quellenzitaten. Ein Sachwortregister erleichtert dem Seelsorger die zuverlässige und rasche Orientierung.

PAULINUS-VERLAG TRIER

HEFT 6

NOVEMBER/DEZEMBER 1965

74. JAHRGANG PASTOR BONUS

10/11-12

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT TRIER

IN VERBINDUNG MIT DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MAINZ

X 21 935 F

PAULINUS-VERLAG TRIER

INHALT

AUFSÄTZE

Wilhelm Thüsing, Trier

Die johanneische Theologie als Verkündigung
der Größe Gottes 321 - 331

Franz Scholz, Fulda

Caramuels Lehre über die Möglichkeit von parvitas
materiae in re venerea 332 - 352

Georg May, Mainz

Die Ehescheidung bei Helmut Thielicke 353 - 370

KLEINERE BEITRÄGE

Ludwig Berg, Mainz

Industriekultur und Religion 370 - 373

William J. Courtenay, z. Z. Mainz

Zur Chronologie der Schriften Gabriel Bie's von 1462
und zu seiner Rolle in der Mainzer Stiftsfehde 373 - 376

BESPRECHUNGEN

Moral - Christliche Gesellschaftslehre, Kirchengeschichte,
Kirchenrecht 377 - 384

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier,
Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahres-
abonnement 21,80 DM zuzüglich Zustellgebühr, Einzelheft 4 DM, Studentenjahres-
abonnement 17,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Fleischstraße 61-65, Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes*

Von Prof. Wilhelm Thüsing, Trier

Es mag gewagt erscheinen, in einer Vorlesung wie dieser ein Thema zu behandeln, das mit einem so umfassenden und das Verständnis so übersteigenden Begriff wie der Größe Gottes verknüpft ist. Aber von Zeit zu Zeit ist es notwendig, den Blick zu weiten für das, was in aller Theologie und sicherlich in aller wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Neuen Testament das Ziel sein muß. Und am Beginn eines neuen Abschnitts des Dienstes am Wort Gottes, wie es der ist, an dem ich jetzt stehe, legt sich eine solche Besinnung besonders nahe.

Es ist wie in einer Begebenheit, von der ich einmal hörte¹, in der ein kleiner Junge an der Hand seiner Mutter einen Ozeanriesen besichtigen konnte. Man führt die Gäste über die Decks, durch die Gänge, die Unterhaltungs- und Aufenthaltsräume verschiedenster Art, Sporteinrichtungen, Schwimmbad, man zeigt ihnen die Funk- und Radaranlagen, die Navigationseinrichtungen, die Maschinenräume. Der Junge ist zuerst gepackt von all dem, was es zu sehen gibt; aber mit der Zeit wird er unruhig — als ob er etwas suche, was er unbedingt erwartet hat. Und schließlich ruft er: „Mutter, wo ist denn das Meer?“

Wenn wir uns fragen, wo wir inmitten all des Schönen und Kostbaren, mit dem Gott uns in dem Schiff der Kirche umgeben hat, den Ausblick auf das freie Meer gewinnen können (ohne den dieses Schiff seinen Sinn nicht erfüllen könnte) — den glaubenden Ausblick auf die Unendlichkeit und Größe Gottes selbst —, dann denken wir vielleicht zuerst an das Gotteswort des Alten Testamentes; etwa an das Wort, mit dem Ps 104 Gott anredet: „Jahwe, mein Gott, du bist sehr groß!“ Oder an Psalmworte wie diese: „Groß bist du, der du Wunderbares tust; du allein bist Gott“²; „groß ist die Herrlichkeit Jahwes“³. Solche Verkündigung der Größe Gottes ist im Alten Testament alles andere als eine Randerscheinung; in ihren mannigfachen Formen ist sie vielmehr das Erste und Wichtigste; sie ist zudem für das von Gott erwählte Volk Quelle der Kraft, aus der die Treue zu diesem Gott möglich wird.

Hat das Neue Testament dieses lebendige Wissen des biblischen Monotheismus um die Größe des einen Gottes abgeschwächt? Etwa dadurch,

* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier, 3. 7. 1965.

¹ In einem Vortrag von P. Benoit über das Thema „Paulinisme et Johannisme“, abgedruckt in: *New Testament Studies* IX (1962—63) 193—207, hier 193; das Bild ist dort in anderer Zielsetzung verwendet.

² Ps 104 (103), 1.

³ Ps 86 (85), 10.

⁴ Ps 138 (137), 5.

daß es den nahen, barmherzigen Gott verkündet und scheinbar nicht den majestätischen, furchtbaren? Wir werden den Gedanken, daß im Neuen Testament eine Minderung vorliege, sofort ablehnen — aber wir spüren doch vielleicht, daß hier für uns eine Bemühung notwendig ist, daß uns die Antwort auf die Frage, wie denn das Neue Testament bzw. in unserem Falle die johanneischen Schriften die Größe Gottes verkünden, gar nicht mit Selbstverständlichkeit zur Hand ist. Und erst recht wissen wir, daß vielen unserer Christen das Bewußtsein der Größe Gottes verlorenzugehen droht oder verlorengegangen ist.

Wenn wir jetzt die johanneische Schriftengruppe des Neuen Testamentes auf ihre Verkündigung der Größe Gottes befragen — näherhin den 1. Johannesbrief und das Johannesevangelium —, dann kann das sicherlich nicht bedeuten, daß diese Frage nicht auch in anderen Schriften des Neuen Testamentes ihre reiche und tiefe Beantwortung finden würde. Und auch innerhalb der johanneischen Theologie selbst kann nur eine Auswahl getroffen werden. Um unser Thema zu behandeln, könnte man zuerst einen Abriß der johanneischen Theologie geben — dieser Lehre von der Offenbarung des ewigen Lebens in Jesus, über den Gegensatz von „oben“ und „unten“, von „Licht“ und „Finsternis“, der Botschaft von der Inkarnation des Logos und der Verherrlichung des Vaters und Jesu —; und man könnte von diesen Linien aus aufzeigen, ob und inwiefern diese Theologie von der Größe Gottes redet. Wir wählen jedoch einen kürzeren, weniger anspruchsvollen Weg, der aber trotzdem in den Kern der johanneischen Botschaft von Gott hineinzuführen vermag. Wir gehen aus von drei Johannesstellen, an denen unser Thema wörtlich anklingt, von den drei Stellen, an denen Gott als $\mu\epsilon\lambda\iota\zeta\omega\nu$, als der „Größere“, ausgesagt ist. Und im Verlauf der Erklärung dieser drei Stellen ziehen wir drei weitere hinzu: die drei großen johanneischen Gottesprädikationen „Gott ist Licht“ — „Gott ist Liebe“ — „Gott ist Geist“.

Als erste der Aussagen vom „größeren“ Gott nehmen wir 1 Jo 4, 4: „denn größer ist ,der in euch‘ als ,der in der Welt‘“. Das Wort ist an Christen gerichtet, die ihren Glauben gegen einen Angriff auf seine Fundamente zu verteidigen hatten. Ihnen sagt der Brief: „Ihr seid aus Gott, und ihr habt den Sieg über sie (d. h. über die falschen Propheten, in denen der Widersacher Gottes und Christi wirksam ist) errungen“, und zwar nicht aus eigener Kraft, sondern — so fährt der Brief jetzt fort — „weil ,der in euch‘ — Gott — größer ist als ,der in der Welt‘“ — der Widersacher, der Satan.

„Gott ist größer als ,der in der Welt‘“ — um den Sinn zu erfassen, den der 1. Johannesbrief selbst mit dieser Aussage verbindet, müssen wir auf die Gottesprädikation schauen, die er ganz zu Anfang bringt

und in der er geradezu seine Botschaft beschlossen sieht: 1 Jo 1, 5 „Und das ist die Botschaft, die wir von ihm [Christus] gehört haben und euch verkünden, daß Gott Licht ist und keinerlei Finsternis in ihm ist.“ Finsternis — das ist nach dem Zusammenhang (1, 6 ff.) das, was den Herrschaftsbereich des Widersachers bestimmt, das, worin der sündigende Mensch sich bewegt. Wenn der Verfasser unseres Briefes sagt „Gott ist Licht, und keinerlei Finsternis ist in ihm“, dann heißt das nicht, daß er nur soviel größer sei als der Widersacher, daß er ihn mit knapper Not überwinden kann, sondern das sagt ihn als den absolut Überlegenen aus, als das reine, klare und zugleich glühende und machtvolle sonnenhafte Leuchten, dessen Sieg über das Dunkel gerade deshalb absolut gesichert und unwiderstehlich ist, weil in ihm nicht die geringste Spur dieser Finsternis ist.

Aus dem 1. Johannesbrief läßt sich aber noch genauer bestimmen, was mit diesem Licht und dieser Finsternis inhaltlich gemeint ist. Es geht schon aus dem Satz 1 Jo 2, 10 (der noch zu dem durch 1, 5 eingeleiteten Abschnitt gehört) hervor, daß der Liebende (der, der seinen Bruder liebt) im Licht und damit „in Gott“ ist (vgl. 1 Jo 2, 5 u. ö.) und daß der Hassende (der, der seinen Bruder haßt) sich in der Finsternis befindet, d. h. im „Kosmos“ als dem gottfernen, vom Widersacher Gottes beherrschten geistigen Raum. Durch diese und andere Vergleiche läßt sich zeigen, daß die Aussage „Gott ist Licht“ der Sache nach gleichbedeutend ist mit der anderen „Gott ist Liebe“ (1 Jo 4, 8. 16). Gott ist Licht, insofern er die Klarheit der machtvoll wirkenden Liebe ist.

„Gott ist Liebe“: das kann sehr mißverstanden werden und ist oft mißverstanden worden, als ob hier nur gesagt werde, Gott sei Wohlwollen und Güte — ein Verständnis, das nur allzu leicht abgeleitet in die (unreflektierte und unausgesprochene) Meinung, Gott sei von einer Gutmütigkeit beherrscht, die alles versteht und verzeiht, aber nicht mehr fordert und im Grunde auch machtlos ist gegenüber der Not der Menschen. Daß der 1. Johannesbrief etwas ganz anderes meint, sagt er unmißverständlich in 4, 9 und vor allem in 4, 10: „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt hätten, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat.“

Daß Gott Liebe ist, zeigt sich darin, daß er uns „zuerst geliebt hat“ (4, 19), d. h. in einem absolut freien, souveränen Handeln, in dem er seinen Sohn in den Sühnetod gibt. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν — das bedeutet: Er ist Liebe nicht im Sinne eines sentimental unverbindlichen Wohlwollens, sondern im Sinne der Hingabe (ja man kann sogar, insofern er seinen eigenen Sohn gegeben hat, von einer äußersten Selbsthingabe sprechen).

Gott ist Liebe, das heißt: Er ist das Sichverschenken und Sichverströmen (obwohl er immer derselbe bleibt); er ist das Sichverströmen der stets sie selbst bleibenden Unendlichkeit. Deshalb ist Er das Licht ohne den leisesten Flecken der Finsternis, weil „Finsternis“ das Gegenteil des Sichöffnens ist, das Sichverschließen, die Lieblosigkeit, die nicht schenken will und die in ihrer Konsequenz, dem Haß, ihr Wesen enthüllt.

Jetzt sind wir in der Lage, die Stelle 1 Joh 4, 4, von der wir ausgingen, besser zu verstehen. „Der in euch ist größer als der in der Welt“ — das gilt, weil dieses Licht der Finsternis absolut überlegen ist, weil diese Liebe absolut siegreich ist über den Haß und die Selbstsucht und die Lieblosigkeit.

Und deshalb gilt auch ein weiterer Satz des 1. Johannesbriefes in Kap. 5, V. 4 (der unserem Vers 4, 4 ähnlich ist): „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube.“ Der Glaube ist siegreich über die Finsternis, weil er Glaube an die in Christus sich offenbarende Liebe Gottes ist. Die beiden Hauptthemen des 1. Johannesbriefes — Christusglaube und Bruderliebe — sind durch diesen Gedanken verklammert, wie er in 4, 16 ausgedrückt ist: „Wir sind zum Glauben gelangt an die Liebe“ — der Christusglaube ist als solcher der Glaube an den Gott, dessen Liebe den Sohn hingibt. Der Glaube an Gott als die Liebe drängt zu einem Leben, das die Liebe weiterschenkt und in dieser Liebe die Finsternis und Kälte überwindet, ja er schließt ein solches Leben in der Liebe nach der Botschaft des 1. Johannesbriefes geradezu ein: weil in dem, der so glaubt, der allzeit größere Gott „bleibt“ und wirksam ist.

Es gibt im Leben des Christen (und gerade in unserem heutigen christlichen Leben) vieles, was den Glauben bedrängt, was ihn erlahmen läßt und verdunkelt, was die einzelnen Glaubenswahrheiten als Zumutung erscheinen läßt, die man nur mehr als Last erträgt, unfroh und ohne Kraft. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, daß es in solcher Lage das beste, recht verstanden sogar das einzige Heilmittel ist, durchzustoßen zum Glauben an die Größe Gottes — in welcher Weise auch immer (und es gibt viele Weisen, in denen dieses Durchstoßen zum Zentrum des Glaubens möglich ist). Glaubensforderungen und Forderungen, die mit dem Ruf Gottes zum Dienst verbunden sind, kommen uns nur dann unwahrscheinlich und schwer vor, wenn wir Gott zu klein denken. An Worten wie denen des 1. Johannesbriefes „wir glauben an die Liebe“ und „wir siegen, weil ‚der in uns‘ der Größere ist“ kann sich unser Kleinglaube aufrichten; die Last wird von der Freude über den größeren Gott umfassen, ja von der Macht dieser immer größeren Liebe selbst, dieser unendlichen, sich unfäßbar verschwendenden und doch in Majestät sie selbst bleibenden Liebe.

Daß solche Stärkung nicht nur in der Not des Glaubens, sondern auch in der des Schuldigwerdens wirksam ist, sagt die andere Stelle des 1. Johannesbriefes, die vom „größeren Gott“ spricht: 1 Jo 3, 19—20 „...Gott ist größer als unser Herz...“ Meist wird nur der V. 20 isoliert wiedergegeben, in dem dieses Wort sich findet, so daß der Eindruck entsteht: „Wenn unser Herz uns anklagt“, wenn wir etwas auf dem Gewissen haben, dann wird Gottes verzeihende Barmherzigkeit schon größer sein. Was an diesem unvollkommenen Verständnis richtig ist, bleibt auch dann erhalten und kommt erst eigentlich zur Geltung, wenn man den ganzen Gedanken des Satzes V. 19—20 bzw. V. 18—20 erfaßt und so erkennt, daß durch V. 20 eine ganz präzise Aussage über die Bruderliebe der Christen vollendet wird. Der ganze, im Urtext nicht leicht durchschaubare Satz lautet in der Übersetzung, die dem Zusammenhang am besten gerecht wird⁵: „Daran [nämlich daran, daß wir nicht nur in Worten und mit der Zunge, sondern in der Tat und Wahrheit die Brüder lieben (V. 18)], werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit [d. i. aus Gott] sind und werden vor ihm [vor Gott] unser Herz zur Ruhe bringen können über alles [wörtlich: in bezug auf alles], weswegen das Herz uns etwa verurteilt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt.“

Der Text redet also nicht primär von dem Trost, der in der Nachsicht und verzeihenden Allwissenheit Gottes liegt, sondern von dem Trost, der aus dem Glauben an die in uns wirkende Liebe Gottes kommt. Der Christ erkennt an seiner tätigen Bruderliebe, daß er „aus Gott gezeugt“ ist, daß Gott als die Liebe in ihm ist; und darin besteht der Trost für den Menschen, der sich als Sünder vor Gott sieht. Das Wort „Gott ist größer als unser Herz“ ist wie das von 1 Jo 4, 4 (wir siegen, weil der in uns der Größere ist) nur im Zusammenhang der Wahrheit „Gott ist Liebe“ ganz zu verstehen. Größer als unser Herz ist Gott nicht nur in der Weise, wie ein großmütiger, der Verzeihung fähiger Mensch ein größeres Herz hat als einer, der egoistisch, eng und klein gegen ihn handelt. Wenn der Satz, daß Gott größer ist als unser Herz, nicht mehr als das oder ähnliches von Gott aussagen würde, wäre er nicht der Trost, der er wirklich ist. Gott ist nicht in der Weise größer als ein enges und dunkles Herz, wie das auch Menschen möglich ist, sondern Gott ist der schlechthin Größere, weil er die in Christi Lebenshingabe sich offenbarende Liebe ist, weil er der in Liebe sich ohne Maß Verschenkende ist, der sich als diese Liebe gnadenhaft in uns hineingesenkt hat und bereits — wie der Blick des Glaubens an der Bruderliebe erkennen kann — in uns wirkt.

Der Nachsatz „Gott ist größer als unser Herz und erkennt alles“ ordnet sich in diese Aussageabsicht ein. Gott „erkennt alles“:

⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII, 3, Freiburg *1963) z. St. (S. 194. 201 ff.).

nicht nur die Schwachheit unseres kleinmütigen Herzens, sondern auch die Werke der Liebe, die Er in uns wirkt. Er weiß darum, daß sein „Same“ (1 Jo 3, 9), d. h. sein Geist, in uns bleibt, er weiß um sein heiligendes und bewahrendes Wirken in uns. Wir können unser Herz vor ihm zur Ruhe bringen, weil er als das Licht in uns ist, gegen das die Finsternis in der Welt und in unserem Herzen nicht aufkommen kann.

Wir haben bisher nur Aussagen aus dem 1. Johannesbrief betrachtet. Aber auch im Johannesevangelium findet sich an einer Stelle die Ausdrucksweise, daß Gott „größer“ ist, und zwar im Munde Jesu, in den Abschiedsreden, aber in einem Zusammenhang und in einer Sinnrichtung, die der bisherigen gegenüber scheinbar neu und fremd ist. Die Aussage lautet: „Der Vater ist größer als ich“ (Jo 14, 28). Der Vater größer als Jesus, der wesensgleiche Sohn — von unserem Glaubensbewußtsein her sind wir versucht, Anstoß an diesem Wort zu nehmen, und wir wissen ja auch um die Häretiker, die es in ihrem Sinne gegen den Glauben der Kirche gebraucht haben. Was bedeutet das Wort nun wirklich? Der ganze Satz, in dem es steht, lautet: „Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich.“ Das Wort fordert die Jünger, von denen der Herr scheidet, auf, nicht zu trauern, sondern sich mitzufreuen — denn für Jesus muß es die größte Freude und Seligkeit sein, wenn er wieder „beim Vater“ ist. Und weshalb? Weil der Vater „größer“ ist als er. Diese Begründung seiner Freude und der Aufforderung zur Mitfreude kann nur in dem Sinne interpretiert werden, in dem das Verhältnis von Vater und Sohn auch sonst im Johannesevangelium dargestellt ist: Der Vater ist Jesus gegenüber immer derjenige, der die Initiative hat, der den Auftrag erteilt. Größer sein könnte man in diesem Sinn mit „übergeordnet sein“ wiedergeben. Jo 14, 28 bedeutet somit in keiner Weise, daß der Sohn metaphysisch geringer sei als der Vater, sondern es bedeutet zunächst, daß der Vater ihm die Sendung zur Rettung der Welt gibt.

Aber das Wort besagt noch mehr. Der Vater ist der „Größere“ nicht nur, insofern er Jesus die Sendung gibt, sondern vor allem, insofern er der Ursprung der Herrlichkeit ist, die Jesus wiedererlangen soll, Ursprung und Urquell aber auch aller Gaben, die er der Welt durch die Sendung und Verherrlichung seines Sohnes schenken will. So erwartet der scheidende Herr vom Vater die Herrlichkeit und alle Gaben für das Leben der Welt — richtiger: die eine Gabe aller Gaben, den Heiligen Geist. „Größer sein“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur „übergeordnet sein“, sondern vor allem „geben können“. Jesus schaut zum Vater als dem „Größeren“ auf, weil er die eigene Herrlichkeit und den Geist, den er den Glaubenden ohne Maß spenden wird, nur aus dem

Reichtum des Vaters empfangen kann und will. Einen unausmeßbaren Inhalt hat dieser liebende Aufblick, der in dem Wort „der Vater ist größer als ich“ angedeutet ist, diese Hinwendung des Sohnes zu dem, der dieses Aufblickes würdig ist, zu der Größe des Gottes, der sein Vater ist. Und aus diesem Aufblick erfließt der Wille, den Vater zu verherrlichen, d. h. ihn als den zur Geltung zu bringen, in dem das Leben und alle Gaben des Lebens ihren Ursprung haben. Jesus betet im ersten Satz des hohepriesterlichen Gebetes Jo 17, 1: „Vater... verherrliche deinen Sohn“; er erwartet diese Verherrlichung von der Macht und Liebe des „größeren“ Vaters. Aber die Bitte schließt damit nicht, sondern wird weitergeführt in eine Bitte um die Verherrlichung des Vaters selbst: „Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche“ — damit er dich als den Größeren offenbare.

Das μετ' αὐτὸν von Jo 14, 28, in dessen Sinn wir jetzt ein wenig eingedrungen sind, führt uns (selbst gegenüber den Aussagen aus dem 1. Johannesbrief) noch tiefer in das Geheimnis der Größe Gottes hinein, bzw. es lenkt den Blick stärker auf eine Seite dieses Geheimnisses, die auch in den Worten aus dem 1. Johannesbrief enthalten ist; denn auch sie reden nicht von Gott im abstrakten Sinne, sondern vom Vater Jesu Christi. Aber Jo 14, 28 zeigt doch die Wahrheit „Deus semper maior“, anders als sie, ausdrücklich von der johanneischen Theologie des Verhältnisses Jesu zum Vater aus auf. In der Konsequenz dieser und anderer johanneischer Aussagen liegt das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, das sich dem Glauben der Kirche immer mehr erschlossen hat und das schon dem Bekenntnis „Gott ist Liebe“ zugrunde liegt. Das Jesuswort „Der Vater ist größer als ich“ weist uns aber darauf hin, daß wir unseren Glauben nur dann in einer der Offenbarung gemäßen Weise auf das Geheimnis der Trinität richten, wenn wir über dem Geheimnis Jesu das Geheimnis des Vaters als des „Größeren“ im johanneischen Sinn, als des Ursprungs des Geistes, der Liebe und der Herrlichkeit, nicht übersehen.

Gott ist uns in Jesus nahegekommen — so nahe, daß es uns schwer werden kann, seine Größe vor Augen zu haben, daß wir seine Liebe verkleinern, weil wir ihre Majestät nicht mehr ahnen. Wir sind versucht, uns durch den Blick auf die gottmenschliche Gestalt Jesu in einer Weise fesseln zu lassen, wie Jesus selbst es nicht will. Die Sehnsucht und das glühende Verlangen seines Herzens ist nicht nur, uns zu retten, sondern uns dadurch zu retten, daß er uns vor seinen Vater stellt, daß er den Vater offenbart und dadurch verherrlicht; das Ziel des Heilswerkes Jesu ist es nach der Andeutung von Jo 20, 17, daß wir als seine Brüder Söhne dieses Vaters werden, Ihm, dem Vater, in Liebe zugewandt.

„Der Vater ist größer als ich“ — dieses Wort weist uns darauf hin, daß der christliche, trinitarische Gottesglaube dann die lebendige, kraft-

volle Erfüllung des alttestamentlichen Monotheismus, des heiligen Eiferns für den einen großen Gott ist, wenn er den Vater Jesu Christi so sieht, wie das Neue Testament ihn verkündet, so, wie Jesus selbst den Gott der Offenbarung als seinen Vater verherrlichen will — wenn er die Funktion des Vaters im trinitarischen Leben und im Heilswerk so sieht, wie die Schrift sie zeichnet; wenn der Vater als ἀρχή, als Quellgrund der Gottheit und als Ursprung des machtvollen Gottesgeistes, durch den Jesus der Welt das Leben spendet, geglaubt wird. Daß wir diesen Hinweis aus dem Johannesevangelium, also aus einer Schrift erhalten, in der die Einheit Jesu mit dem Vater in einer kaum überbietbaren Weise bezeugt wird, ist Gewähr genug, daß solcher Blick auf den Vater als den „Größeren“ die gleiche göttliche Würde des Sohnes in keiner Weise beeinträchtigt, ja sie in Wahrheit erst sichert.

Das Johannesevangelium enthält nicht nur diese Aussage vom Größersein des Vaters, sondern auch eine Gottesprädikation, die sich den beiden aus dem 1. Johannesbrief an die Seite stellt und in der wir eine Zusammenfassung der johanneischen Botschaft von der Größe Gottes erblicken dürfen: „πνεῦμα ὁ θεός, Gott ist Geist“ (Jo 4, 23). Jesus belehrt an dieser Stelle im 4. Kapitel des Johannesevangeliums die Samariterin, die ihn nach dem rechten Ort der Gottesverehrung fragt, über die vollkommene Anbetung des Vaters: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Aus dem vorausgehenden Satz ist es ganz offensichtlich, daß er hier nicht in der Weise späterer christlicher Jahrhunderte von der Anbetung der Trinität im abstrakten Sinne, sondern von der Anbetung seines Vaters redet: „Es kommt die Stunde und sie ist jetzt, da die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten — denn solche Anbeter sucht der Vater.“ Und das Ziel des Werkes Jesu ist es, daß er sie findet!

Im Geist und in der Wahrheit will Gott angebetet werden — auch dieses Wort ist mißdeutet worden; es ist sogar ein außerordentlich weit verbreitetes Mißverständnis, daß hier eine rein geistige Gottesverehrung im Gegensatz zu äußerem Kult gefordert werde. In Wirklichkeit meint das Jesuswort in keiner Weise einen verschwommenen Spiritualismus; es steht nicht in Gegensatz zur Verleiblichung der Anbetung (wenn es auch die Überwindung des alttestamentlichen Kultes anzeigt), sondern schließt sie ein. Denn „im Geist“ bedeutet nicht „im menschlichen Geist“ im Unterschied vom Leib, sondern: im Heiligen Geist Gottes, der in der Kirche durch Wortverkündigung und Sakrament den Raum für diese Anbetung schafft, und ἐν ἀληθείᾳ, „in der Wahrheit“, d. h. in johanneischem Verständnis in der sich offenbarenden göttlichen Wirklichkeit, die Jesus selbst ist nach seinem Wort in Jo 14, 6: „Ich bin die Wahrheit.“

Die Offenbarung Jesu und des Parakleten, des Heiligen Geistes, bringt uns nicht nur eine ungeahnte Nähe Gottes, sondern sie ermöglicht es uns auch, die geheimnisvolle Majestät, die Größe Gottes in einer neuen, spezifisch anderen Weise in den Blick zu bekommen und anzuerkennen, als die Menschen vor Christus das konnten: Denn die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, die Jesus bringt, ist diese neue, qualitativ höhere Weise, Gott anzuerkennen. Gott anbeten heißt: ihn als den stets Größeren glaubend zu bejahen. Und das ist in vollem Sinne nur in der gnadenhaften Einheit mit dem Sohn möglich, der zu seinem Vater als dem „Größeren“ aufblickt; es geschieht im Raum der ἀλήθεια, der göttlichen Wirklichkeit, die Jesus als der Offenbarer des Vaters in seiner Person ist, in diesem „Raum“, den er durch den Heiligen Geist, den er vom Vater aus sendet, schafft.

So können wir die Hinwendung, in der wir als Christen — als Menschen, in denen Jesus ist und die in Jesus sind — zur Größe Gottes stehen, abschließend ausgedrückt finden in diesem Wort von der Anbetung unseres Gottes, der Geist ist, wie er Licht und Liebe ist. Wir dürfen sogar sagen: der Licht und Liebe ist, weil er Geist ist, unendliche, göttlichste Macht, Leben in Fülle. Und mit solcher Anbetung ist der Sieg, den der Glaube an den größeren Gott bedeutet, und der Trost, den er verleiht, verbunden.

Was die johanneische Heilsverkündigung von der Größe Gottes aussagt — daß Gott Licht, Liebe und Geist ist —, das ist gewiß schon im Alten Testament grundgelegt. Aber die neutestamentliche Offenbarung, wie wir sie jetzt in ihrer johanneischen Form betrachtet haben, bietet doch auch hier die Erfüllung. Dadurch, daß das Neue Testament uns in das Geheimnis der Selbsterschließung Gottes hineinführt, wird die Verkündigung der Größe Gottes nicht gemindert, sondern ist objektiv dringlicher geworden.

Kann und darf es dann sein, daß im Gottesglauben von Christen doch eine faktische Minderung eintritt, daß das Bewußtsein der Größe Gottes an Intensität nachläßt gegenüber den Menschen des Alten Bundes, gegenüber gläubigen Juden, selbst gegenüber Monotheisten, die außerhalb der biblischen Offenbarung stehen?

Angesichts des Glaubensschwundes, der weithin zu beobachten ist, ist es sicher eine der dringlichsten Aufgaben von Theologie und Verkündigung, den „Sinn für Gott“ (wie Kardinal Suhard in einem bedeutsamen Hirtenbrief formulierte⁶) wiederzuerwecken und zu stärken. Es ist zudem eine Aufgabe für jeden Christen. Aber vor allem sind diejenigen, die der Herr zur Verkündigung seiner frohen Botschaft beruft,

⁶ E. Card. Suhard, *Le sens de Dieu*, Paris 1948.

ohne Zweifel auch dazu bestimmt, in den Dienst jener Gottesmänner des Alten Bundes einzutreten, denen der Eifer für die Einzigkeit und Majestät Gottes anvertraut war, die die Menschen ihrer Zeit vor den wahren, lebendigen Gott stellen sollten. Denn auch heute ist es die Aufgabe, die falschen, stets zu klein geratenen Bilder immer wieder zu zerbrechen, die wir uns (wenn auch nur in Gedanken) von Gott anfertigen — damit der Blick des Glaubens frei wird für den wirklichen, den immer größeren Gott.

Wir sind sicher noch weit davon entfernt, die biblische Gottesoffenbarung auszuschöpfen und sich ungehindert entfalten zu lassen. Aber es muß doch der Wunsch und der Wille — und die Bitte an Gott — in uns stark werden, von dieser Gottesoffenbarung des Alten Testaments und vor allem des Neuen Testaments die Fesseln fernzuhalten, die unser Kleinglaube und unsere Gedankenlosigkeit ihr anlegen will, damit ihre ganze Dynamik in der Verkündigung der Kirche frei wirken und fruchtbar werden kann.

Eines muß freilich auch jetzt noch hinzugefügt werden, das notwendig ist, damit die biblische Gottesverkündigung zum Zuge kommt: daß wir uns bewußt bleiben, daß selbst tiefstes Verständnis des Wortes der Schrift vor dem wirklichen Gott unzulänglich bleiben muß, ja daß selbst eine so tieferschürfende, vom Heiligen Geist geleitete Theologie wie die johanneische ihn nicht zu fassen vermag. Selbst sie steht immer wieder vor der Grenze des kreatürlichen Unvermögens, Gott so zu sehen, wie er ist. Der 1. Johannesbrief deutet das in Kap. 3, V. 2 an, wo er davon spricht, daß wir erst in der Vollendung Gott so schauen werden, wie er ist, und daß diese Schau uns in einer Weise, wie wir es noch nicht wissen können, umwandeln wird. Das ist der Ausdruck des Bewußtseins, daß „Gott schauen, wie er ist“, etwas Ungeheures, vom Menschen her völlig Unausdenkbares ist. Und schon durch den Gebrauch des Komparativs an unseren drei Stellen ist die Begrenztheit allen Redens über Gott anerkannt; der Komparativ verzichtet ja darauf, etwas Abschließendes zu sagen, und hält so den Blick des Glaubens für die Unendlichkeit frei.

Das Gleichnis eines mittelalterlichen Mönches, des seligen Ägidius von Assisi, eines der ersten Gefährten des heiligen Franziskus, mag jetzt zum Schluß diese Wahrheit, daß selbst das Wort der Schrift nicht das Letzte sagen kann, in seiner schlichten Weise veranschaulichen⁷. Zu seiner Einsiedelei in der Nähe von Cetona kamen einmal zwei Predigerbrüder,

⁷ Vgl. G. Menge, Der selige Ägidius von Assisi, Paderborn 1906, S. 34 f.; Der stumme Jubel (Religiöse Schriftenreihe der Buchgemeinde Bonn, 2. Bd.), Bonn 1926, S. 41.

um ihn aus Verehrung zu besuchen. Als sie miteinander über Gott sprachen, meinte einer: „Ehrwürdiger Vater, überaus Großes und Erhabenes hat der heilige Evangelist Johannes über Gott gesagt.“ Ägidius sinnt nach und antwortet: „Lieber Bruder, der heilige Johannes sagt nichts über Gott.“ Darauf der andere: „Lieber Vater, was sagst du da? Hüte dich! Der heilige Augustin meint doch, wenn der heilige Johannes höher gesprochen hätte, würde ihn kein Sterblicher verstanden haben. Sprich darum nicht, Vater, daß er nichts sagt.“ Darauf Ägidius: „Abermals und abermals sage ich euch, daß der heilige Johannes nichts von Gott sagt.“ Da wurden seine Besucher unwillig und schickten sich wenig erbaut an, wegzugehen. Nachdem sie sich schon einige Schritte entfernt hatten, rief Ägidius sie zurück, zeigte ihnen den Berg, der sich in der Nähe von Cetona erhebt, und sprach: „Wenn es einen Berg von Hirsesamen, so hoch wie dieser da, gäbe, und ein am Fuße des Berges wohnender Sperling fräße davon: wieviel würde er an einem Tage, in einem Monat, in einem Jahre, ja wieviel in hundert Jahren abtragen?“ Die Antwort (nach kurzem, verwundertem Schweigen): „In tausend Jahren würde er ihn um fast nichts vermindern.“ Darauf Ägidius: „Die ewige Gottheit ist so unermesslich und ein so hoher Berg, daß der heilige Johannes, der gleichsam ein Sperling war, nichts sagt im Vergleich zur Größe Gottes.“

Der Bericht schließt: Da nun die beiden Ordensbrüder sahen, daß er wahr gesprochen, warfen sie sich dem Seligen zu Füßen, baten um Verzeihung und sein Gebet und gingen erbaut — im Glauben gestärkt — von dannen.

Caramuels Lehre über die Möglichkeit von *parvitas materiae* in re venerea

Von Franz Scholz, Fulda

In einer umfangreichen Darstellung hat José Diaz Moreno SJ¹ achtzig Autoren von Cajetan² bis zu Alfons von Ligouri († 1787) über die Möglichkeit von *parvitas materiae* in re venerea befragt. Dabei stellt er fest, daß Franziskus Verde († 1706), der Verteidiger der Moraltheologie Caramuels († 1682), wohl der letzte Autor sei, der die Möglichkeit von Geringfügigkeit der Materie bei Verstößen gegen die Keuschheit verteidigt hat. Verde sei aber nur als Echo Caramuels zu werten³. „Dies voraussetzend müssen wir bis zu Caramuel zurückgehen ... und behaupten, daß seit diesem Autor niemand mehr die Geringfügigkeit der Materie im 6. Gebote ausdrücklich behandelt hat⁴.“ Wer nun ideengeschichtlich daran interessiert ist zu erfahren, was denn die Vertreter der milderen Auffassung, die nach Moreno zu keinem Zeitpunkt auch nur äußere Probabilität beanspruchen konnte⁵, eigentlich gelehrt haben, sieht sich damit auf Caramuel verwiesen. Betrachtet doch auch Moreno die Thesen dieses Theologen als den „Zentralpunkt“ seiner Untersuchung⁶. Von Caramuels Lehrmeinung hängt offensichtlich Entscheidendes für die Bewertung der milderen Auffassung — wie sie damals vertreten wurde — ab. Da die Frage auch heute wieder ins Gespräch kommt — man denke nur an die knappe Bemerkung J. Stelzenbergers, der mit Berufung auf K. Adam feststellt, „*Parvitas materiae* ist nach der Lehre der Tradition möglich“⁷, stellt sich die Frage nach der genuinen Lehrmeinung der

¹ Parvedad de Materia »in re venerea« des de Cayetano has da S. Alfonso, in: Archivo Teologico Granadino (Granada 1960) 5—138.

² Thomas de Vio † 1534.

³ Die zeitlich zwischen Caramuel und Verde lebenden Vertreter der milderen Auffassung — wir verstehen darunter jene, die Geringfügigkeit zulassen — nämlich Thomas Hurtado († 1659) und Eligius Bassaeus OFM Cap. († 1653) haben, wie Moreno feststellt, das Problem entweder nur indirekt anlässlich der Sollicitatio im Beichtstuhl (Hurtado) berührt, oder sie bringen keine neuen Gesichtspunkte ins Spiel (Bassaeus).

⁴ A. a. O. 131.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O. 73.

⁷ Moraltheologie (Paderborn 1953) 237. — Auch die Argumente, die L. Crooy in den Abhandlungen Divi Thomae Aquinatis moralitatis principii conclusiones et applicationes variae [Cinaci 1924⁷] 5—31; La petitesse de matière en fait de chasteté [Cinaci 1925; vervielfältigt] und P. A. Laarakkers, in: Quaedam moralia quae ex doctrina Divi Thomae selegit P. A. L. [Cyuk aan de Maas 1928] — das Werk mußte aus dem Handel zurückgezogen werden — zugunsten der Möglichkeit von *parvitas materiae* vorgelegt haben, harren im wesentlichen noch der Aufarbeitung.

Vertreter der Möglichkeit von *parvitas materiae* in der Vergangenheit von neuem. Die eben aufgezeigten Zusammenhänge verweisen nun zunächst auf den spanischen Zisterzienserbischof Johannes Caramuel v. Lobkowitz, dessen Anschauung über die Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea* diese Darstellung gewidmet ist.

Die Untersuchung wurde noch durch einen anderen Umstand beflügelt: Caramuel, der 24 Sprachen beherrschte, galt in seiner Zeit als *Phoenix eruditorum*⁸, als ein Priester von tiefer Menschlichkeit, der von Abneigung gegen den kalten, entmutigenden Rigorismus erfüllt war. Moreno sieht ihn hauptsächlich im traditionellen Klischee als *facile Princeps laxistarum*, dessen Zuneigung zur milderen These nicht verwunderlich erscheint. Dabei wird es aber nach Moreno nicht klar, ob es sich bei unserem Autor nur um eine rein spekulative Spielerei handelt⁹. Ferner sei Caramuels Beweisführung unklar¹⁰, er schwanke in seiner Auffassung hin und her und folge keiner klaren Linie¹¹.

„In der ganzen Beweisführung Caramuels liegen Grundsätze vor, die ... eine klare Vorstellung seiner Ideenverwirrung über diesen Punkt geben¹².“ Schließlich finde sich bei ihm eine „fürchterlich trügerische Beweisführung“¹³.

Das sind ungewöhnlich kritische Urteile über die Lehrmeinung eines Mannes vom geistigen Zuschnitt Caramuels, der gleichzeitig als letzter typischer Vertreter der *Materia-parva*-Lehre vorgestellt wird. So werden Caramuel selbst wie die von ihm verfochtene Sache gleichzeitig betroffen. Man fragt sich unwillkürlich, ob der Vorwurf der „trügerischen Beweisführung“ des „Hin- und Herschwankens“ bei einem Manne, der als *Phoenix eruditorum* gefeiert wurde, wirklich zutreffen kann.

In der vorliegenden Untersuchung geht es deswegen darum zu klären, was Caramuel eigentlich über die Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea* gelehrt hat und wie sich die an seiner Darstellung geübte Kritik wohl erklären läßt.

Beide Fragen hängen engstens zusammen. Die Lösung scheint uns darin zu liegen, daß der von Moreno stark betonte Ersteindruck der Unklarheit und unsicheren Linienführung bei tieferem Eindringen von einem anderen abgelöst wird, nämlich dem einer taktisch bedingten Doppelschichtigkeit. Dabei erscheint in einer „Schicht“ der kirchenamtlich zugelassene Standpunkt, in der anderen, sozusagen zwischen den Zeilen, nur ansatzweise und in verhaltener Form seine eigene, abweichende

⁸ K. Spahr, Art. Caramuel, in: LThK 2, col. 936.

⁹ ... *una mera diversion especulativa* (a. a. O. 73).

¹⁰ A. a. O. 74.

¹¹ A. a. O. 78.

¹² A. a. O. 133.

¹³ ... *el tremendo sofisma* [a. a. O. 134].

Überzeugung. Ein offenes Bekenntnis zu seiner *Materia-parva*-Lehre hätte einschneidende kirchliche Zensurmaßnahmen zur Folge gehabt. Diese Zeitsituation und die durch sie bedingte „geschickte und kluge“ Art der Darstellung scheint den Schlüssel zum Verständnis der von Moreno erhobenen Kritik zu bieten. Auch diesem Autor ist die eben umrissene Lage der Dinge nicht entgangen. Völlig zutreffend bemerkt er: „In dieser Zeit wird eine vollständige Auseinandersetzung zugunsten der Lehrmeinung¹⁴“, die die Möglichkeit von *materia levis* bei Unkeuschheits-sünden zuläßt, nicht gestattet. Leider stellt Moreno aber nicht die Frage nach der Rückwirkung des autoritären Druckes auf die Darstellungsweise der bedrängten Autoren. Waren sie nicht gezwungen, dem Grade und der Schärfe der Zensurmaßnahmen entsprechend „unklar“ zu bleiben und ihr eigentliches Anliegen zwischen den Zeilen anzudeuten?

Die Zeitsituation ließ keine offene Stellungnahme zugunsten der *Materia-levis*-Lehre zu. Die Autoren waren also genötigt, entweder dem Druck nachzugeben oder sich in der Art der Darstellung gegen mögliche Eingriffe der Zensur taktisch klug zu schützen.

I. Die kirchenamtlichen Eingriffe

1. Die Eingriffe der kirchlichen Zensurbehörden gegen die Lehrmeinung, die die Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea* bei *luxuria directe volita* abgeminderter Grade vertritt, setzen unter Clemens VIII. (1592—1605) und Paul V. (1605—1621) ein¹⁵.

Diese Päpste gaben die Anweisung, alle Autoren den Glaubensinquisitoren anzuzeigen, die die Auffassung vertraten, daß „Küsse, Umarmungen, Berührungen, die um der dabei empfundenen Lust willen geschenkt werden, nicht tödlich seien“¹⁶.

2. Die Entwicklung in der Gesellschaft Jesu.

a) Eine weitere Verschärfung trat ein, als der Jesuitengeneral Claudius Aquaviva (1542—1615) am 24. April 1612 folgende Verfügung erließ: „Wir haben im Herrn gemeint, anordnen zu sollen, daß niemand in der Gesellschaft fernerhin öffentlich oder privat die Lehrmeinung (daß sogar bei Verstößen gegen die Keuschheit eine bewußt gesuchte

¹⁴ *ni... se concede una plena beligerantia* [a. a. O. 78].

¹⁵ Vgl. Orsenigo, Elia, *La parvitas di Materia nella Lussuria; Riflessione Storico-dottrinali*, in: *La scuola Cattolica* [Milano 1964] 439—442.

¹⁶ Viva, Dominicus SJ, *Damnatarum Thesium Theologia...* [Francofurti 1711] I 208.

Freude wegen Geringfügigkeit von Todsünde entschuldigt) als wahrscheinlich oder auch nur als erträglich vortragen dürfe¹⁷."

Die damit eingeschlagene Richtung verfestigte und verengte sich in der Zukunft. Das Dekret Aquavivas wurde in der Folgezeit durch Verfügung der Generale Mutius Vitelleschi († 1645) und Vinzenz Carrafa († 1649)¹⁸ bekräftigt.

- b) Manche Ordensmitglieder versuchten eine Milderung des Dekretes durch strikt wörtliche Erklärung zu erreichen. Aquaviva hatte nämlich nur von der *delectatio deliberate quaesita*, nicht aber von der *delectatio admissa* gesprochen. Für diese mildere Interpretation setzte sich z. B. der Jesuit Roderich de Arriaga († 1667) ein¹⁹.

¹⁷ Der Text dieses berühmt gewordenen Dekretes lautete:

Quia nonnullorum opinio, qui docent, etiam in re venerea aliquam delectationem deliberate quaesitam, propter levitatem materiae, excusari a peccato mortali, plurimum obesse posset, non solum bonae existimationi Societatis, sed etiam puritati morum, quam tum in nostris, tum in externis plurimum semper fecit Societas: et quia propter periculum, in quod inducit, ac moralem impossibilitatem distinguendi practice in re tam lubrica materiam levem a gravi, a doctis admodum gravibusque Societatis Patribus, cum quibus hoc negotium communicavimus, in praxi omnino falsa, maxime periculosa, ac valde puritati contraria judicatur; re mature considerata, statuendum in Domino duximus, ne quis e Societate in posterum publice vel privatim non modo ut veram vel probabilem, sed ne ut tolerabilem quidem ulla ratione eam doceat, aut placere sibi significet, aut secundum illam consilium cuiquam det. Quod omnibus in virtute S. Obedientiae praecipimus, etiam sub poena excommunicationis, ac privationis lectionis, vocis activae et passivae, nex non et inhabilitatis ad quaelibet officia, ac aliis poenis arbitrio nostro infligendis.

Et ad confessiones tales intelligant se minime admittendos. Et ubi de re satis constiterit, Provinciales statim exequi debebunt, nosque primo quoque tempore monere, ut re examinata, statuere possimus, an qui rem tanti momenti, atque a nobis tam serio commendatam neglexerit, retinere in Societate expediat.

Atque haec interim dum (quod futurum speramus) gravius aliquid in hanc doctrinam a Suprema Romana Sede statuatur. Volumus etiam, ut post manifestationem huius decreti, si quis imposterum aliquem ex Nostris contra supradicta deliquisse noverit, teneatur in virtute S. Obedientiae superiori aperire. (Text bei Tanner, Adam SJ, Theologia Scholastica II [Ingolstadii 1626] disp 4 de pecc, q 8, dub 6, no 100—110).

¹⁸ Vgl. Sommervogel, Carlos SJ, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VIII, col 849; Koch, L., Jesuitenlexikon (Paderborn 1934) col 1822; 301/302.

¹⁹ *Secundo... modo potest parvitas materiae accipi, ut scil. appetitus ipse per se ex aliquo casu excitet motus aliquas leves et tunc voluntas libere eis delectetur; in hoc casu non desunt aliqui..., qui iudicent tales consensus non esse mortales... (12 Zeilen tiefer) et ita ego docui... Nihilominus tamen re melius considerata, accedente maxime mandato, ne ullus eam sententiam doceat, omnino dicendum est etiam tunc esse mortale eis consentire [Disputationes Theologicae in II 2 Divi Thomae, t 5, tr de castitate etc..., sect 5, no 46; 765].*

- c) Die 9. Generalkongregation der Gesellschaft (1649—1650) hat dann die Geltung des Dekretes auch auf die naturhaft entstandene und später frei bejahte Lust ausgedehnt²⁰.

Damit war die Lehrmeinung, nach welcher das direkte Suchen abgeminderter Grade geschlechtlicher Freude wegen Geringfügigkeit der Sache nur läßlich sündhaft ist, innerhalb der Gesellschaft Jesu endgültig geächtet und der Ungehorsam gegen die Vorschriften des Dekretes mit schweren Strafen bedroht. Für die Theologen innerhalb der Gesellschaft, die, wie z. B. Thomas Sanchez († 1610) und Rodericus de Arriaga, früher eine mildere Auffassung vertreten hatten, wurde dadurch eine spannungsvolle Situation heraufbeschworen, die sich auch in ihren Werken widerspiegelt. Man versteht M. Zalbas Bemerkung, nach der wenigstens vom Jahre 1612 an kein Autor der Gesellschaft die mildere Auffassung auch nur noch für erträglich hielt²¹. Nach Josef Fuchs ist die ablehnende Auffassung von da ab allgemein geworden²². Aber handelt es sich hier um einen freien, organisch gewachsenen Konsens, um eine Übereinstimmung, die mehr als das Ergebnis einer autoritären Meinungslenkung darstellt? In einem Brief an Antonius Diana († 1663) bemerkt Caramuel, sicher nicht ganz ohne Grund, zur Lage nach dem Erlaß des Generals Aquaviva: *... qua enim sinceritate citare potero pro una sententia homines ... subditissimos et oboedientissimos, qui velint nolint debent loqui prout ipsis indicitur a superioribus? Ergo Societatis authores sententiae Aquavivae probabilitatem non addunt; in hac enim materia superiorum imperio diriguntur*²³.

Johannes de Cardenas SJ († 1684), Caramuels scharfsinniger und leidenschaftlicher Kritiker, versucht diese Behauptung nach Kräften zu widerlegen²⁴.

- d) Auch innerhalb der Gesellschaft kam man indes ohne Auflockerungen nicht aus. So gaben z. B. die römischen Revisoren der Gesellschaft Jesu der französisch-belgischen Provinz am 15. Januar 1659 auf Anfrage folgende Weisung: „Ein gebildeter Mann, der sich unkeuscher Verfehlungen anklagt und diese nach seiner Meinung wegen Geringfügigkeit des Objektes nur als läßliche ansieht und der diese Überzeugung nicht aufgeben will, kann und muß, ohne Rücksicht auf das angeführte Dekret von einem Beichtvater der Gesellschaft die Losprechung erhalten.“

²⁰ J. de Blic, art. Jesuites, DTC 3, col 1087.

²¹ Theologiae Moralis Summa [Matriti 1957²] II no 313, Anm. 45.

²² De castitate et ordine sexuali (Romae 1963³) 139.

²³ Theologia Fundamentalis (in Zukunft abgekürzt mit „TF“) [Romae 1656] fund 58, no 1743; 158.

²⁴ Crisis Theologica [Venetiis 1710] tr 5, disp 45, no 11; 362.

Dieser Bescheid hätte nach A. Vermeersch ergehen können wegen der damals vorhandenen äußeren Probabilität²⁵.

Es gab aber auch weiterhin innerhalb der Gesellschaft verdeckte Aufweichungstendenzen derart, daß man den Begriff der *delectatio venerea* einengte; aber man hielt sich korrekt an die genormte Formulierung. In den gleichen Zeitraum fallen

3. weitere kirchenamtliche Stellungnahmen.

Das S. Officium hatte am 11. Februar 1661 auf die Anfrage, ob es bei der *sollicitatio parvitas materiae* geben könne, geantwortet: *Negative, quia in rebus venereis non datur parvitas materiae, et si daretur in re praesenti non datur*²⁶. Fünf Jahre später²⁷ verwarf Papst Alexander VII. siebzehn Sätze, nachdem er die Generalkongregation der Rota und der allgemeinen Inquisition angehört hatte. Unter diesen befand sich auch die These, die heute gewöhnlich zum Beweise der schweren Sündhaftigkeit unvollendeter Akte zitiert wird. Bei der Zusammenfassung mit früher verworfenen Sätzen erhielt sie die Nummer vierzig. Der proscribierte Satz lautet: *Est probabilis opinio, quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensualem, quae ex osculo oritur secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis*²⁸.

Alle Sätze und jeder einzelne für sich werden zumindest als „ärgernisgebend“ verworfen. Ihre Verbreitung wird disziplinär unterbunden. Den Zuwiderhandelnden werden hohe Strafsanktionen angedroht²⁹. Man sieht, auf welche Schwierigkeiten disziplinärer Art jeder Versuch, die Diskussion weiterzuführen, nunmehr auch außerhalb der Gesellschaft Jesu stoßen mußte. Damit hängt die Frage nach der

Tragweite der Entscheidung zusammen. Soweit ich sehen konnte, wertet in der Gegenwart kaum ein Autor, der sich mit

²⁵ De Castitate et de Vitiis contrariis [Romae-Brugis 1921²] 341/42; Moreno ist allerdings der Auffassung, daß die mildere Meinung niemals auch nur äußere Probabilität besessen hätte (a. a. O. 134).

²⁶ Wouters, L., De castitate [Bruges 1932] no 62.

²⁷ Am 3. März 1666.

²⁸ D 2060.

²⁹ Wer diese Sätze... selbst lehrt oder verteidigt, sie herausgibt, über sie diskutiert, sie privat oder öffentlich behandelt, es sei denn, um sie zu bekämpfen, verfällt *ipso facto* der Exkommunikation, von der — abgesehen vom Todesfalle — niemand als der jeweils lebende Papst befreien kann. Darüber hinaus wird allen Gläubigen... inkraft des heiligen Gehorsams und unter Androhung des göttlichen Gerichtes untersagt, einen dieser Sätze etwa zu praktizieren oder als Grundlage für praktische Entscheidungen zu nehmen. Dieser für die weitere Behandlung unserer Frage bis heute bedeutsame Akt ist von Johannes Lupus, dem Notar der Rota und der allgemeinen Inquisition, unterzeichnet (D'Argentré, Carolus, Duplessis, Collectio Judiciorum de novis erroribus [Lutetiae Parisiorum 1736] 323).

der Frage eingehender befaßt, diesen Akt als lehramtliche Verurteilung grundsätzlicher Art. Das Eingreifen hat vielmehr disziplinären und praktisch-seelsorglichen Charakter. Der verworfene Satz entbehrt auch der scharfen Umrisse. Inhaltlich ist er allgemein gehalten und gerade deswegen mißverständlich und ärgernisgebend. Er müßte näher differenziert werden; er unterscheidet nämlich nicht zwischen flüchtigen und länger andauernden Zärtlichkeiten, zwischen geringfügiger und beachtlicher Lust. Solch eine indifferenzierte Aussage ist tatsächlich für laxistische Fehlinterpretationen offen, so daß die Warnung vor ihr verständlich wird. Möglicherweise aber könnte der nur als ärgernisgebend verworfene Satz auch einen tragbaren Sinn haben, der herausgeschält werden müßte. In diese Richtung weisen die Bemerkungen J. Adloffs³⁰ und A. Piscetta-A. Gennaros³¹.

4. Die Folgen für Caramuels Verhalten

In jedem Falle mußte Caramuel vorsichtig und behutsam ans Werk gehen, um seiner abweichenden Überzeugung Ausdruck zu verleihen. Obwohl er selbst als Konsultor der Inquisition seines Amtes waltete, waren auch seine Werke „im Gespräch“, d. h. in der Gefahr, zensuriert zu werden. Jedenfalls mußte er sich im Jahre 1655 nach Rom begeben³². Aber seine Bücher blieben schließlich unangetastet. Dagegen kam das Werk seines jüngeren Zeitgenossen und ergebenen Verteidigers, des Kanonikus' Franziskus Verde († 1706) aus Neapel, auf den Index³³. Über die Tätigkeit des S. Officium in damaliger Zeit bemerkt E. Amann: *Si les dominicains, alors très puissant au Saint-Office, censuraient très volontiers les ouvrages provenant d'autres familles religieuses, ils se montraient également sévères à l'endroit de ceux des leurs, qui cédaient*

³⁰ L'ordre donné par Clement VIII. et Paul V. et la condamnation portée par Alexandre VII. équivalent-ils à une réelle reprobation de la thèse, qui affirme la légèreté de matière dans la delectatio carnalis? Il semble que non [art. Luxure, DTC 9, col 1342].

³¹ At quod spectat ad damnatam ab Alexandro VII. propositionem, haec animadvertenda videntur: ...Propositio haec damnata est non quidem tamquam falsa et erronea, sed tamquam scandalosa. Igitur hujusmodi damnationem sententia alicuius in delectatione venerea directe quaesita aut voluntarie admissa dari parvitatem materiae directe non attingitur. Et fortasse Romani Pontificis mens fuit impedire, ne per ineptam propositionis hujusmodi (quae in se ipsa, recte intellecta, forte vera est) interpretationes deducerentur in praxim et tamquam peccatum veniale haberentur quae certo culpa gravis reatum continent... Delectatio mere admissa non attingitur [Elementa Theologiae Moralis ad Codicem Juris canonici exacta. Vol 7 (Torino 1934²) 78, Anm. 2].

³² E. Amann, art. Laxisme, in: DTC 9, col 71.

³³ Verdes Werk trug den Titel „Caramuelis positiones selectae novitatis et singularitatis et improbabilitatis frustra appellatae“ [Lugduni 1662]. Verde verfocht im Geiste Caramuels die Materia-parva-Lehre [q 4, § 130; 67].

aux entraînements de la nouvelle casuistique³⁴. Caramuel hatte also wirklich Grund, „klug“ zu formulieren.

II. Caramuels Grundvorstellungen

Unser Autor behandelt die Frage nach der Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea* in seiner *Theologia Regularis in Regulam S. P. N. Benedicti*³⁵ disp 69, no 1052—1055³⁶ und in der schon genannten *Theologia Moralis Fundamental*³⁷ fund 58, no 1708—1764³⁸.

Da Caramuel in beiden Werken verschieden vorgeht, empfiehlt es sich, die Taktik gesondert zu betrachten. Zunächst wenden wir uns aber allgemeinen Fragen zu, die sowohl in der TR wie in der FT einheitlich behandelt werden, nämlich der eigentlichen Fragestellung (1), der allgemeinen Begründung seiner Lehrmeinung (2) und dem Zeugnis anderer Autoren zugunsten seiner Auffassung (3).

1. Die Kernfrage

a) Caramuel geht es nur um die Möglichkeit von *parvitas materiae* bei geringen Graden geschlechtlichen Lusterlebens. Um Mißverständnisse von vornherein auszuschließen, betont er, es sei etwas anderes, ob man bei vollendeten Akten oder im gesamten geschlechtlichen Erlebnisbereich für die Möglichkeit von *parvitas materiae* eintritt. Für vollendete Akte ist nach Caramuel eine Geringfügigkeit ebenso unmöglich wie bei Mord und Gotteslästerung, weil das Verhalten seiner inneren Struktur nach ausnahmslos moralisch als „schwerwiegend“ (*materia gravis*) zu bewerten ist³⁹. Nur die Möglichkeit von *parvitas materiae* beim Streben nach sexueller Freude geringer und abgeminderter Grade außerhalb der Ehe steht hier in Frage. Sein Problem heißt: Ist ein derart unbedeutendes geschlechtliches Lusterlebnis denkbar, daß das Verlangen nach ihm nicht schon aus sich heraus (*ex se*) schwer sündhaft ist⁴⁰? Unser Autor formuliert seine These nicht ganz im Sinne der modernen Autoren. Diese fragen mit Vorliebe: Ist *materia levis* bei *luxuria directe volita* möglich? Ihn interessiert zunächst die Frage, ob es eine geringe Qualität solch sensueller Lust in sich geben kann. Die Fragestellung ist nicht auffällig. A. Tanner SJ hat z. B. ähn-

³⁴ A. a. O. col 71.

³⁵ Francofurti 1646; hier zitiert mit „TR“.

³⁶ p. 225—228.

³⁷ Romae 1656; „TF“.

³⁸ p. 146—164.

³⁹ TR no 1052; TF no 1708.

⁴⁰ ... *utrum in re venerea detur materia parva, hoc est, utrum sit debilis aliqua sensualis delectatio, quae ita sit levis, ut ex se non inferat peccatum grave* [TR no 1052 b; TF 1708]?

lich formuliert⁴¹. Was meint Caramuel nun mit *sensualis delectatio* (b), was mit *ex se* (c)?

- b) Wie die Auseinandersetzung mit Castro Palao († 1633) und Tommaso Tamburini SJ († 1675) zeigt, hat Caramuel damit sexuelle Lustempfindungen im weitesten Sinne von den dürftigsten Erfreuungsreaktionen bis zur vollendeten Lust gemeint (nach Moreno: „Das Sexuelle ohne weitere genauere Bestimmung“⁴²). Das der (sexuellen) Sinnlichkeit (*sensualitas*), der „unkeuschen Materie“ (*materia luxuriae*) und den im engsten Sinn geschlechtlichen Objekten (*materia venerea*) zugeordnete Lusterleben ist für ihn von qualitativ einheitlicher Färbung, so daß nur noch quantitative Unterscheidungen infolge eines Mehr oder Weniger an Intensität möglich sind⁴³. So denken nach Caramuel alle älteren Autoren, vor allem Thomas Sanchez († 1610). Diese weite Fassung des Geschlechtlichen und der ihm zugeordneten Erfreuung läßt sich bis auf den Thomas-Kommentar Cajetans⁴⁴ zurückverfolgen.

Caramuel faßt diesen qualitativ einheitlich, aber quantitativ vielfach abgestuften Erlebnisbereich unter dem Terminus der *sensibilitas non casta* zusammen, der vorzüglich dem Tastsinn zugeordnet ist, und stellt ihn der *sensibilitas casta* (Licht für das Auge, Süße für den Geschmack) gegenüber. Von dieser Sicht der Dinge her setzt er sich eben in diesem qualitativ einheitlich getönten Lusterleben für gradhafte Abstufungen, d. h. für die Unterscheidung zwischen *materia gravis* und *levis* ein. Da er die der *sensibilitas non casta*, der *sensualitas impura*, der *luxuria*, der *res venerea* und der *libido* zugeordnete Lusterlebnisse qualitativ als gleich ansieht, nimmt er folgerichtig in allen Bereichen die Möglichkeit von *parvitas materiae* an⁴⁵. Entschieden tritt er Castro Palao entgegen, der scharf zwischen *res venerea* (dem Sexuellen im engsten Sinne) und *materia luxuriae* unterscheidet⁴⁶. Der *materia luxuriae* werden die Verfehlungen, die wir heute als Unschamhaftigkeit bezeichnen (in sich indifferente) leichtere Berührungen aus Scherz und Oberflächlichkeit, bei denen *parvitas materiae* möglich ist, zugeordnet. Der *res venerea* entspricht dann die Aktuierung der Geschlechtsanlage, die die *libido sexualis* direkt und unmittelbar weckt, wie *pollutio*, *coitus* und deren unmittelbare Vorbereitung (*inchoatio*). Es handelt sich um Akte, die *materia gravis* darstellen (und

⁴¹ *Utrum in re venerea detur peccatum veniale ob parvitatem materiae?* [In II 1, disp 4, q 8, dub 6 [Ingolstadii 1626] 814].

⁴² ... lo venéreo, sin alguna ulterior precisión [a. a. O. 73].

⁴³ TF fund 58, no 1762–1766.

⁴⁴ Vgl. darüber spätere Ausführungen.

⁴⁵ TF no 1766.

⁴⁶ TF no 1763; Castro Palao, *Opus morale de virtutibus et vitiis contrariis* [Lugduni 1631] t 3, tr 16, disp 5, q 9, no 8.

ihrer Natur nach sexuell sind). Es liegt auf der Hand, wie großzügig sich mit Hilfe dieser Unterscheidung das Dekret Aquavivas erklären läßt. Caramuel lehnt nun diese damals „moderne“ Unterscheidung als unbegründet ab. Er ist daher auch weit davon entfernt, den Optimismus, mit dem Tamburini⁴⁷ diese neue Unterscheidung „der Klarheit wegen“ begrüßt hatte, zu teilen. Unser Autor kennt nur „sinnlich-keusches Empfinden“ und „nichtkeusches Sinnenerleben“ (*sensibilitas casta — sensibilitas non casta*).

Für Caramuel bedeutet das folgerichtig, daß es wenigstens *speculative et praescindendo a periculo*⁴⁸ im gesamten Bereich der *sensualitas non casta parvitas materiae* geben kann. Da er die von Castro eingeführte Unterscheidung ablehnt, bemißt er die Sündhaftigkeit ganz allgemein, ohne zwischen in sich sexuellen Akten und in sich indifferentem Tun zu unterscheiden nach dem Grade der gesuchten Lust. Ein seiner Qualität nach sexuell gefärbtes Lusterlebnis erscheint ihm merkwürdigerweise dann als quantitativ geringfügig, wenn es mehr als achtfach intensiviert werden müßte, um den Vollgenuß zu verschaffen⁴⁹. Es ist moralisch gegenstandslos, wenn es 64mal schwächer ist.

Diese Schematisierung ist eigenartig, zeigt aber deutlich, wie sehr Caramuel der Vorstellung, daß die qualitativ einheitliche Geschlechtslust nur quantitative Unterscheidungen zuläßt, verpflichtet ist. Demgemäß zählt er auch das nur durch Unschamhaftigkeiten geweckte Vorlusterleben bereits zur *sensualis delectatio*, die ihre höchste Intensivierung in der *delectatio completa, quae semen decideret*⁵⁰ erfährt. Nach dem Vorgange Cajetans geht er von einer Vorstellung des Sexuellen im weitesten Sinne aus, das dann folgerichtig nicht nur die im strengsten Sinne sexuell unkeuschen Lusterlebnisse, sondern auch die unschamhaften Vor-Freuden einschließt. M. a. W. Caramuel unterscheidet nicht zwischen Verstößen gegen die Keuschheit und gegen die Unschamhaftigkeit. Er faßt sie als Verfehlungen gegen die Keuschheit im weitesten Sinne, die die Schamhaftigkeit mit umfaßt, zusammen und setzt sich demgemäß mit vollem Recht für die Möglichkeit schwacher Lusterlebnisse in *re venerea* und in *materia luxuriae*, die er im Gegensatz zu Castro und Tamburini als *sensibilitas non casta* einheitlich zusammenfaßt, ein.

- c) Nachdem nun geklärt ist, was Caramuel mit *sensualis delectatio* gemeint hat, bleibt noch zu untersuchen, warum er die einschränkende Formulierung *ex se* gewählt hat. Es geht ihm um die Bewertung

⁴⁷ Explicatio Decalogi [Venetiis 1694] Ib 7, c 8, no 9; 204.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ TR no 1055.

⁵⁰ TR no 1054.

geringer Grade sexueller Erfreuung „in sich“, d. h. er will (zunächst) methodisch von der mit dem Lusterlebnis verbundenen Gefahr, im Empfindungs- und Strebeerleben weiter abzugleiten und schließlich erheblicher Lust zuzustimmen, absehen. Diese Gefahr ist ein Umstand, der zur Lust als solcher nur modifizierend hinzutritt. Er will ihn ausklammern, d. h. nach der Möglichkeit von *parvitas materiae* nur *in abstracto*, nicht aber *in concreto* fragen. Nur im letzten Sinne war die Lehrmeinung zensuriert worden. Er vermeidet in der Fragestellung diese ganze Problematik, indem er sein Interesse darauf richtet, festzustellen, ob es einen derart abgemilderten Grad sexueller Lust geben kann, der eben nicht schon *ex se*, d. h. unter Ausklammerung der Gefahr, schwer sündhaft ist, falls er das Ziel des Verlangens wird⁵¹.

Die bejahende Antwort erscheint unserem Autor als völlig selbstverständlich. Den entgegengesetzten Standpunkt hätte er niemals begreifen können.

2. Allgemeinste Begründung seiner These

Sachlich begründet unser Autor seine These, nach der *parvitas materiae* wenigstens *in abstracto* möglich ist (diese These wird in Zukunft als die „formelle“ bezeichnet werden), durch folgende Überlegungen⁵². Wenn es eine seinsmäßig geringe Bewegung der sexuellen Antriebskräfte gibt, muß auch ein sexuelles Lusterleben denkbar sein, das theologisch ebenfalls nur als „geringfügig“ bewertet werden kann, das also *materia parva* darstellt. Nun gibt es tief aufwühlende geschlechtliche Spannungs- und Entspannungsbewegungen einerseits und unterschwellige Spannungszustände andererseits. Wenn es diese beiden Extreme gibt, dann muß auch das Mittlere zwischen diesen beiden Polen möglich sein, die schwache Aktuierung der sexuellen Antriebskräfte, die nur ein anfängliches, geringfügiges sexuelles Lusterleben verschafft. Diese Bewegung ist freilich lebendiger und intensiver als die unterschwellige, wühlt aber auf der anderen Seite nicht entfernt so tief auf wie die vollendete Entspannung. Daß unterschwellige sexuelle Spannungszustände zum Bewußtsein kommen und dieses mit wachsender Kraft fesseln, läßt sich, genau wie beim Schmerz, nach Caramuel nur durch ein gradhaftes Anwachsen erklären. Die Lust entwickelt sich ebenso wie der Schmerz, dem das unprofilierte Unbehagen vorausgeht, zunächst unterschwellig. Er tritt bei einem gewissen Intensitätsgrade über die Bewußtseinsschwelle, um dann gradhaft fortzuschreiten. So wie beim Schmerz muß daher auch bei der Lust die Phase der Geringfügigkeit — *materia levis in se* — möglich sein. Wir müssen im Auge behalten, daß Caramuel die *sensualis*

⁵¹ Ebd.

⁵² TR 1052 d, 1052 e; TF 1716.

delectatio so weit faßt, daß auch die mit unschamhaften Akten verbundene Vorlust einbegriffen ist. Dadurch erhält der Vergleich seine volle Berechtigung. Wer freilich wie Castro Palao und Tamburini die der *res venerea* zugeordnete Lust auf *coitus* und *pollutio* einengt und der *materia luxuriae* ein qualitativ anders gefärbtes Lusterleben zuordnet, wird den Vergleich ablehnen.

Der Sache nach kommen sich beide Auffassungen viel näher, als die abweichenden Formulierungen anzeigen. Das Fehlen einer einheitlichen Terminologie führte nach Caramuels Überzeugung schon damals zu einem wahren Durcheinander, das unseren Autor zur Bemerkung veranlaßte: . . . *halluncinentur in hac materia multi Authores*⁵³. Mit gutem Grund bemerkt daher L. Crooy: . . . *combien il est urgent, si l'on veut enfin s'entendre, de s'imposer une rigoureuse définition des termes . . . de fixer une terminologie comprise de la même par tous. Sans doute, serait on surpris de se trouver si près les uns des autres et d'une même vérité partique*⁵⁴.

3. Die von Caramuel zugunsten seiner These zitierten anderen Autoren

Nach Art seiner Zeit führt unser Autor eine Phalanx von Autoren für seine These an, wohl schon um sich die damals sehr geschätzte äußere Probabilität zu sichern. In einem späteren Artikel wird im einzelnen dargelegt werden, daß dreizehn der genannten Theologen⁵⁵ unserem Autor tatsächlich die erwünschte Schützenhilfe leisten; denn sie halten *materia levis* im Lebensvollzuge, d. h. unter Einbeziehung der Gefahr, nicht nur in der Abstraktion für möglich⁵⁶. Nach Aufzählung der sechzehn Autoren

⁵³ TF no 1740.

⁵⁴ La petitesse de matière en fait de chasteté. (Ciney 1925²) 2.

⁵⁵ Caramuel beruft sich auf (1) Thomas Sanchez († 1610), (2) Michael Zanardus OP († 1642), (3) Johannes de Sales SJ († 1612), (4) Heinrich Villalobus († 1627), (5) Johannes van Malderen († 1623), begünstigt sieht er seine Auffassung durch (6) Seraphin Freitas, (7) Johannes Sanchez († 1624) und (8) Ludwig Miranda († 1601). Alle Genannten treten nach seiner Darstellung für die Möglichkeit von parvitas materiae ein und können sich auf Thomas berufen. Die Reihe seiner Gewährsleute erweitert sich noch um (9) Jakobus Marchantius († 1648), (10) Antonius Diana († 1663), (11) Eligius Bassaeus († 1653), aus dessen Moralwerk zusätzlich noch (12) Franziskus Sylvius († 1649), (13) Martinus Azpilcueta († 1586), auch Doktor Navarrus genannt, (14) Gregorius Sayrus († 1602) (Caramuel zitiert ihn unter „Clavis regia“, nach dessen Werke C. r. sacerdotum casuum conscientiae [Venetiis 1605], (15) Gabriel Vazquez († 1604) und (16) Petrus Soto († 1563).

⁵⁶ Miranda und P. Soto stützen dagegen unseren Autor nicht; Sylvius ist eher der Gegenseite zuzuzählen, und Sayrus' Lehre ist nur von bedingtem Gewicht, da er von Verlobten spricht.

bemerkt unser Caramuel: *Constat igitur ex praemissis authorum testimonii dari lascivas actiones, quae sint leves*⁵⁷. *Isti authores sufficerent, ut aliquis certum, aut saltem probabile dictamen formaret*⁵⁸.

Zwölf der genannten Gewährsleute, deren Meinung Caramuel „unterschreibt“, treten nun aber auffallenderweise, wie schon bemerkt, für die Möglichkeit von *parvitas materiae* nicht nur in der Spekulation⁵⁹, sondern auch in der Lebenspraxis ein. Wenn Caramuel nun erklärt, daß er diese weitergehende Auffassung „unterschreibt“⁶⁰, so deutet er schon damit an, daß auch er weiterzugehen gedenkt, als er formell angekündigt hat. Wer den kirchenamtlichen Druck berücksichtigt, dem mag der Gedanke, daß es sich hier um eine Methode der Abwehr handelt, nicht allzu fremd erscheinen. Es werden eben zwölf andere Autoren, die das aussprechen, was Caramuel selbst nicht zu formulieren vermag, in den Vordergrund geschoben. Dieser Eindruck verdichtet sich, wenn man sieht, welchen Kunstgriffes Caramuel sich in der TF bedient, um einerseits die kirchenamtlich geächtete Lehre aufleuchten zu lassen, ohne aber selbst ein Bekenntnis zu ihr abzulegen. Wenden wir uns nun zunächst der nach Moreno „unklaren und schwankenden“ Darstellung in der TR (III), dann den durch eine Art Tarnspiel charakterisierten Ausführungen der TF (IV) zu.

III. Die „unklar schwankende“ Darstellung in der TR

Tatsächlich sprengt unser Autor ganz offen den von ihm festgelegten Rahmen und erweist die Möglichkeit von Geringfügigkeit nicht nur in der Abstraktion (*ex se*), sondern auch im konkreten Leben; denn er fragt, warum es denn nicht auch bei den Verstößen gegen Zucht und Maß — er hat die Keuschheit im Auge — geringfügige Objekte wie in anderen Bereichen geben sollte⁶¹. Die Gegner lehnen den Vergleich mit anderen sittlichen Lebensbereichen ab und berufen sich neben der ungewöhnlichen Anfälligkeit auch auf die unvermeidliche Gefahr⁶², in Phantasie und Streben weiter abzugleiten. Die Tatsache, daß unser Autor nunmehr auch die Gefahr mit einbegreift, die er nach seiner formellen These ausklammern wollte, zeigt an, wie sehr er von der Abstraktion in die Konkretion hinüberwechselt. Die Behauptung der Gegner, die Gefahr sei immer gegeben, weist Caramuel als „weder wahr noch ausreichend“⁶³ zurück. So kann z. B. ein Mann eine Frau mit seinem Fuße berühren oder

⁵⁷ TR no 1052 d; TF no 1710.

⁵⁸ TF no 1711.

⁵⁹ So hat unser Autor seine „formelle“ These gefaßt.

⁶⁰ TR no 1052; TF 1710.

⁶¹ TR no 1052 c.

⁶² *Periculum... evidens* [ebd.].

⁶³ *Haec ratio nec est vera, nec sufficiens* [TR no 1052 c.].

beim Vorübergehen aus leichter und schnell weichender Neugierde auf sie schauen, ohne in Gedanken weiterzugehen oder sündigen zu wollen. Aber selbst wenn die menschliche Triebdynamik so stark wäre, daß man nicht einmal den Finger einer Frau oberflächlich berühren könnte, ohne die sichere Gefahr, fortzuschreiten und zuzustimmen, heraufzubeschwören, so wäre das Gefahrenmoment nur dann wirklich schwerwiegend, wenn es evident wäre.

Bei diesen geringen Graden ist es aber nur wahrscheinlich. Eine nur wahrscheinliche Gefahr muß aber nicht *sub gravi* gemieden werden. Daß es unserem Autor nicht nur um die Abstraktion, sondern um das konkrete Leben geht, zeigen auch andere Äußerungen. Die Gegenseite führt den Satz ins Feld: Alle Lust erhält ihre sittliche Bestimmtheit von dem Akte, dem sie folgt. Jede, auch die leiseste Regung der Geschlechtslust sei zumindest als eine Vorform der *fornicatio* anzusehen. Daher sei sie ebenso wie diese als schwer sündhaft (d. h. als *materia gravis*) zu betrachten⁶⁴. Caramuel antwortet auf dem Boden der früher dargelegten Bestimmung der *sensualis delectatio* durchaus folgerichtig, daß der von den Gegnern behauptete Zusammenhang zwischen Vorlust und voller Lustauslösung nur für beachtliche geschlechtliche Erfreuung gelte, nicht aber für abgeminderte Grade.

Eine sachlich nüchterne Betrachtungsweise müsse zwischen entfernten und unmittelbaren Ursachen unterscheiden. Die fernliegenden zu suchen erscheint nicht als schwer sündhaft⁶⁵.

Andernfalls dürfte man auch argumentieren (was in Wirklichkeit aber niemand tut): „Ein einziger Schluck Weines ist der Auftakt für den schwersündhaften Rauschzustand, da jeder Rausch mit dem ersten Schluck vorbereitet wird.“ Hier scheut sich niemand, *materia levis* anzunehmen. Warum nicht auch im Bereich der Keuschheit? Dann formuliert er in aller Klarheit: „Ich habe versichert, daß es bei Verstößen gegen die Keuschheit Geringfügigkeit der Sache gibt⁶⁶.“ So erklärt er, daß „eine nur leicht (d. h. ganz entfernt) begonnene *pollutio* (z. B. durch leichten Handdruck oder Kuß, ohne Absicht weiterzugehen) keine Todsünde darstellt⁶⁷. Dann kann auch keine Gefahr, die *sub gravi* gemieden werden mußte, vorliegen — so muß man schließen. Das ist aber durchaus nicht nur *in abstracto* (*ex se*) unter Ausschluß der Gefahr gemeint, wie es der angekündigten Zielsetzung entspräche, sondern konkret und praktisch; kann doch, wie

⁶⁴ TR no 1053.

⁶⁵ ... *omnis actus pollutionis, qui graviter est inchoatus, erit peccatum mortale non autem, qui fuerit inchoatus leviter. Unde sequitur quaecumque delectationem gravem esse mortaliter peccaminosam, non quaecumque levem* [TR no 1054].

⁶⁶ TR no 1054.

⁶⁷ Ebd.

Caramuel erklärt, leichte Ergötzung durchaus nur läßlich sündhaft sein⁶⁸. Auch hier stoßen wir auf ein Mehr an Aussage und Hinweis, als formell angekündigt worden war. Sein Schlußwort: „Hundertmal habe ich gesagt, daß dort tödlich gesündigt wird, wo die nächste, nicht zu bezweifelnde Gefahr, seine Zustimmung zu einem beachtlichen Verstoß zu geben, vorliegt“, widerstreitet dieser Feststellung nicht; weil er nämlich auch betont, daß die unmittelbare und evidente Gefahr nicht immer gegeben ist⁶⁹.

Überblickt man die Darstellung der TR, so sind die beiden früher erwähnten „Schichten“ nicht zu übersehen. Wir sehen hierin — gegen Moreno — nicht „Schwanken und Unsicherheit“, sondern den Versuch, eine die Inquisition nicht reizende Formulierung anzubieten und zwischen den Zeilen Aussagen zu machen, die formell auszusprechen die Zeitsituation verbot. Caramuels Zeitgenosse Johannes Cardenas SJ († 1684) trifft ins Schwarze, wenn er als Ergebnis seiner Analyse feststellt: „Er (Caramuel) läßt *parvitas materiae* in der Praxis zu“⁷⁰.

Damit scheint Cardenas Caramuels Überzeugung ganz richtig wiederzugeben. Unser Autor hielt es aber nicht für angebracht, sich in aller Form zu ihr zu bekennen und schob eine Formulierung in den Vordergrund, die keine Angriffsflächen bot. Nicht ohne tieferes Verständnis für die Zusammenhänge lesen wir jetzt bei Caramuel, daß auch Thomas Sanchez († 1610) die Möglichkeit von *materia levis in concreto* offen vertreten hätte, solange er frei schreiben konnte. Die später zugunsten der kirchenamtlich vertretenen Lehrmeinungen eingefügte Korrektur⁷¹ hätte er entweder selbst gegen seine Überzeugung, nur unter dem Druck der Ordensoberen vorgenommen, oder sie stamme überhaupt von späteren Korrektoren, die die theologische Autorität Sanchez' auf die Generallinie der amtlichen Ordensdoktrin bringen wollten⁷². Auch bei Diana müsse man — so bemerkt unser Autor nicht ohne Genugtuung — zwischen der Formulierung und der dargelegten Sache unterscheiden⁷³.

Caramuel weist hier offensichtlich auf die Schwierigkeiten hin, die sich auch anderen Autoren boten, um dem autoritativen Druck zu begegnen. In der TR hat unser Autor nun eine schwerfällige Methode entwickelt, die ihm bei Cardenas und Moreno, rein logisch betrachtet nicht ohne Grund, den Vorwurf der Unklarheit und des Schwankens eingebracht hat.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ TR no 1055.

⁷⁰ *Crisis theologica sive disputationes selectae ex morali theologica* [Venetiis 1716²] tr 5, disp 45, no 23, no 28.

⁷¹ Wir kommen auf die Lehrmeinung Sanchez' in einem folgenden Artikel zurück.

⁷² TR no 1053.

⁷³ TR no 1053 b.

In der TF⁷⁴ entwickelt er eine andere, geschmeidigere und literarhistorisch interessantere Methode, um zum gleichen Ziel zu gelangen. Wenden wir uns nun diesen Darlegungen zu.

IV. Die Darstellung in der Theologia fundamentalis

Unser Autor muß sich der Schwächen seiner in der TR angewandten Methode bewußt gewesen sein, denn in der TF vermeidet er peinlich alles, was nur den Eindruck der Zwiespältigkeit und des Schwankens erwecken könnte. Nun wendet er nämlich ein Verfahren an, in dem er sich durch Einführung eines neuen, fiktiven Autors, Rosimundus genannt, von sich selbst distanzieren kann. Die Vertretung der kirchenamtlich tolerierten, engeren Auffassung, die *materia levis* nur in abstracto zuläßt, übernimmt er selbst. Die Verteidigung der weitergehenden These überläßt er „Rosimundus“. So werden die beiden „Schichten“, die uns bereits in der TR begegnet sind, deutlich getrennt. Man versteht, daß er sich selbst thematisch noch stärker als in der TR auf die enger gefaßte, „unbedenkliche“ These festlegt. Er wolle — so betont er — von der Gefahr des Weitergleitens absehen, praktisch sei diese Gefahr aber immer gegeben und deswegen sei die weitere These in concreto abzulehnen.

„Diese Folgerung berücksichtigt die Praxis und darf allein befolgt werden⁷⁵.“ Diese unangreifbare Position betont er im Außenverhältnis sehr stark, z. B. auch in seinem an Anton Diana gerichteten Briefe (TF no 1739, 1746, 1753). Im Gegensatz zu seiner Darlegung in der TR erklärt er offen, daß die von ihm zitierten Gewährsmänner über seine eigene formelle Zielsetzung hinausgehen⁷⁶. Es könnte sich aber, so mildert er wieder ab, „jemand“ auf diese Autoren berufen, um sich ein sicheres oder wenigstens probables Gewissensurteil zu bilden⁷⁷. Mit dieser nachsichtigen Bemerkung bahnt er behutsam seiner in der TR interpretativ gelehrten These nun doch wieder einen Weg. Der Hinweis auf das probable Gewissensurteil verrät sein Interesse an der These, die er in der TR nur „zwischen den Zeilen“ vortragen konnte. Er wird sie seinen Lesern erneut, wenn auch in wesentlich vorsichtigerer Form, in Erinnerung bringen.

Fast alle in der TR von ihm selbst vorgetragenen, die weitergehende These stützenden Gedanken läßt er nun also in der TF „Rosimundus“ aussprechen⁷⁸. Dabei fällt es auf, daß unser Autor, der immer darauf

⁷⁴ Fund 58, no 1708—1723; 146—152.

⁷⁵ TR no 1709.

⁷⁶ TF no 1710.

⁷⁷ TF no 1716.

⁷⁸ Die no 1052 c, 1053 b und 1054 der TR, in denen Caramuel seine eigene Meinung darlegt, erscheinen in der TF als Ausführungen „Rosimundus“.

bedacht ist, die herangezogenen Autoren genau zu zitieren, sich hier über die Fundstellen ausschweigt. Während alle angeführten Autoren jeweils am Seitenrande nochmals namentlich genannt werden, erscheint „Rosimundus“ nicht auf der Randleiste⁷⁹.

Literarkritisch ergibt sich bei dem Vergleich beider Werke die Frage: Hat Caramuel in der TR von einem wirklichen Rosimundus, ohne ihn zu nennen, seitenlang abgeschrieben und die übernommenen Gedanken als seine eigenen ausgegeben, oder ist „Rosimundus“ nur seine taktische Erfindung, die ihm dazu dient, eine formell unangreifbare Position einzunehmen?

Die gut begründete Vermutung geht — wie schon mehrfach angedeutet — in die zuletzt erwähnte Richtung. Die Einführung eines offensichtlich fiktiven „Rosimundus“ versetzt unseren Autor in die Lage, sich formell von der weitergehenden, nunmehr von „Rosimundus“ vorgetragenen These zu distanzieren.

„So hat Rosimundus seinen Beweis geführt, wobei er zwischen Spekulation und Praxis nicht unterscheidet. Ich überdenke die vorgelegten Beweisgründe, wäge die Einwürfe sowie die vorgeschlagenen Lösungen ab und stimme ihnen zu, wobei ich aber von der Gefahr absehe⁸⁰.“ Bedenkt man jedoch, daß er zur Untermauerung seiner eigenen, formell erklärten Überzeugung nur 16 Zeilen beansprucht, während er „Rosimundus“ fünf Spalten von je 64 Zeilen zur Darlegung der in der TR im eigenen Namen vorgetragenen Gedanken einräumt, so ahnt man die darin verborgene Tendenz: Er beharrt auf seiner eigenen, aus taktischen Gründen aber nicht formulierten, weitergehenden These. Nur verschreibt er sich im Gegensatz zu den Darlegungen in der TR jetzt einer feineren Methode. Sie entzieht dem Vorwurf des logischen Schwankens den Boden — wir denken an die Einwendung Cardenas' und Morenos — und gestattet „Rosimundus“ seine — Caramuels — eigene, verkappte Meinung freimütig zu entwickeln. Auch die Auseinandersetzung mit dem Dekrete Aquavivas, mit Sanchez und mit Diana überläßt Caramuel nunmehr „Rosimundus“⁸¹. Dadurch, daß er Rosimundus umfassend und überzeugend zu Worte kommen läßt, während er sich selbst nur knapp — gleichsam am Rande — von ihm absetzt, wirbt er im Endergebnis mehr für „Rosimundus“ (d. h. für seine eigentliche Überzeugung) als für die formell vertretene, unanstößige Lehrmeinung.

Auch Franziskus V e r d e, ein jüngerer Zeitgenosse und eifriger Verfechter der Thesen Caramuels, der mit dessen Werken wohl vertraut war,

⁷⁹ Vgl. z. B. TF no 1716, 1717.

⁸⁰ TF no 1722.

⁸¹ TF no 1717—1721.

beruft sich bemerkenswerterweise⁸² auch dann auf Caramuel, wenn „Rosimundus“ spricht⁸³. Auch er hält die Person für erfunden.

Aber gibt es vielleicht doch einen historischen Rosimundus, der sich mit der Materie befaßt? In den einschlägigen Werken⁸⁴ findet sich tatsächlich ein Träger dieses Namens, nämlich Godescalcus Rosemond aus Brabant († 1526), der als Professor in Löwen wirkte und zugleich „der erste Direktor des von Adrian VI. errichteten Päpstlichen Collegii in Löwen“ war⁸⁵. Nach Jöcher⁸⁶ „Wies er am ersten, wie man Controversien von casibus conscientiae, aus dem Thoma Aquin. formieren könnte.“ Es besteht wohl die Möglichkeit, daß Caramuel sich den Decknamen „Rosimundus“ wählte, weil sich im „Beichtbüchlein“⁸⁷ des Flamen Gottschalk Rosemondus (aus Eindhoven) eine Äußerung findet, die in die von Caramuel gesuchte Richtung weist. Dem Pönitenten wird dort eine Formulierung seines Bekenntnisses vorgeschlagen: *Ad stimulum et pollutionem carnis his vel aliis mediis me provocavi... cum delectatione et complacentia terminavi*⁸⁸. Dann heißt es dort begründend weiter: *Nam hoc est mortale, quoniam est cum delectatione notabili et consensu deliberativo*. Nach Rosemond ist hier auf Todsünde zu erkennen, weil neben der überlegten Zustimmung auch eine *delectatio notabilis* — eine solche ist ja mit der *pollutio* verbunden — vorliegt.

Caramuel konnte die Stelle, falls er sie kannte, schlußfolgernd für sich auswerten: Bei entfernten Vorformen der *pollutio* nimmt Rosemond dann offensichtlich keine *delectatio notabilis* und damit auch keine Todsünde an. Damit hätte er seine eigene Auffassung von der Möglichkeit der *materia levis* in re venerea bei Rosemond andeutungsweise vorgefunden.

Vielleicht hat er deswegen seinen fiktiven, ihn selbst tarnenden Autor gerade „Rosimundus“ genannt. Das wäre eine mögliche Erklärung. Wie dem auch sei, Caramuel hat in jedem Falle (in der TF) Rosimundus seine eigene Überzeugung in den Mund gelegt, mag er diesen Rosimundus nun völlig frei erfunden haben oder den Namen im Hinblick auf eine für

⁸² A. a. O. q 4, § 130.

⁸³ TF no 1721.

⁸⁴ Zedler, Johann Heinrich, Universal-Lexikon [Leipzig 1742] 22 col 875; Jöcher, Christian Gottlieb, Allgemeines Gelehrtenlexikon [Leipzig 1751; Neudruck Hildesheim 1961] 3 col 2225; Hurter, H. SJ, Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae [Oeniponte 1906] 2 col 1347; Chevalier, Ulysse, Repertoire des Sources Historiques du Moyen Age [Paris 1907] 2 col 4076.

⁸⁵ Zedler ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Confessionale sive libellus modum confitendi pulcherrime complectens [Antwerpiae 1519].

⁸⁸ A. a. O. fol 36.

seine Zwecke brauchbare Stelle bei dem historischen Gottschalk Rosemond gewählt haben. Das zeigt auch ein Vergleich der beiden Werke⁸⁹.

Die Übereinstimmungen sind handgreiflich. Alles spricht für Cardenas' Behauptung und für Verdes stillschweigende Unterstellung, daß Caramuel in der TF seine eigene Auffassung nur *sub ficta larva Rosimundi* vorgetragen hat. Dieses Verhalten schütze Caramuel vor dem Zugriff der Inquisition, obwohl Cardenas erregt fragte: *Dormitat numquid sacer inquisitionis Argos*⁹⁰? Wir stoßen hier offensichtlich auf Caramuels Methode, um die auf ihm lastende Spannung zwischen autoritativer Weisung und eigener Gewissensüberzeugung auszugleichen. Auf seine Weise mag Caramuel damit erwogen und zum Ausdruck gebracht haben, was Josef Maria Reuß in unseren Tagen in einem anderen Zusammenhang geschrieben hat:

„Wenn man bedenkt, welche Bedeutung die theologische Diskussion für die kirchliche Lehrentwicklung hatte und hat, dann darf der Theologe

⁸⁹ Wir lesen in der TR:

Minorem efficaciter probo [no 1052 d].

Die Darstellung in no 1052 e läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß er selbst den Vergleich zwischen gradhaft wachsendem Schmerz und gradhaft wachsender Lust bringt.

Resolutioni nostrae refragantur aliqui, quorum fundamentum est satisfaciendum [no 1052 f].

Primo dicunt sententiam hanc (im Satze vorher ist von *resolutio nostra* die Rede) *non esse probabilem* [no 1052 f].

Respondeo negando maiorem [ebd.].

Dabo duas solutiones [no 1053 b].

... ejus (Dianae) ingenium veneror [ebd.].

Der entsprechende Text in der TF lautet:

Minorem efficaciter ipse Rosimundus persuadet [no 1716].

huc usque pro hac sententia fuit argumentatus Rosimundus [ebd.].

... quia ... ex uno latere et alii ex alio argumenta ... obijciunt, quomodo illis satisfaciatur aut succumbat ipse Rosimundus videamus [ebd.].

Adversus Rosimundum argumentamur nos, argumentandur alii [no 1717]. *Primo authores, qui materiam levem in genere luxuriae negant, obijciunt improbabilem esse Rosimundi et aliorum sententiam* [no 1717].

Respondet ille (Rosimundus) negando maiorem.

Dabit duas resolutiones Rosimundus [no 1719].

... ejus (Dianae) ingenium ait Rosimundus, veneror. Am Ende der Beweisführung: *Sic est argumentatus Rosimundus, praxim a speculatione non distinguens. Ejus rationes considero, argumenta ei objecta et ejus solutiones perpendo et praescindendo a periculo, ei consentio* [no 1722].

⁹⁰ A. a. O. tr 5. disp 45, no 92; 368.

— in Erfüllung seiner Pflicht, nach Wahrheit zu suchen — gewonnene Überzeugungen, die einer nicht unwandelbaren, kirchlichen Lehräußerung entgegenstehen, nicht verschweigen... es gibt nur einmal theologische Probleme, zu deren Lösung eine nicht unfehlbare und daher wandelbare autoritative Entscheidung (zu der oft nur wenige Fachleute beitragen) nicht ausreicht⁹¹."

Welche Ergebnisse haben wir nun zu verbuchen?

1. Unser Autor fragt nach der Möglichkeit geringer Grade von *sensualis delectatio*. Diese umfaßt das geschlechtliche Lusterleben im allerweitesten Sinne. Es gehören auch alle Vorlust-Phänomene dazu, die mit der Verletzung der Schamhaftigkeit verbunden sind. Caramuel macht keinen Unterschied zwischen Verletzungen der Schamhaftigkeit und der Keuschheit im heutigen Sinne.

2. Auf dem Boden dieser Voraussetzung darf er die Möglichkeit von *parvitas materiae* bejahen. Wird die *sensualis delectatio* so bestimmt, dann paßt auch der Vergleich mit dem Schmerz, der *gradhaft* wächst.

3. Caramuel übt sein Lehramt in einer Zeit aus, in der ein freimütiges Bekenntnis zu einer Formel, die *materia levis* auch im praktischen Leben für möglich hält, mit einschneidenden Zensurmaßnahmen beantwortet worden wäre.

4. In den formellen Erklärungen legt unser Autor daher größten Wert darauf, die Möglichkeit von *materia levis* nur *in abstracto* zu behaupten.

5. In der TR bietet er eine „doppelschichtige“ Darstellung, wobei er zwischen den Zeilen die weitergehende Lehrmeinung zum Ausdruck bringt. Cardenas und Moreno haben ihm deswegen Schwanken und Unsicherheit in der Linienführung — vom rein logischen Standpunkt zu Recht — vorgehalten.

6. In der TF überläßt er die Verteidigung seiner eigenen Überzeugung dem offensichtlich fiktiven Autor „Rosimundus“. Der Name lehnt sich vielleicht an Gottschalk Rosemond aus Brabant an, in dessen Werk sich ein Ansatz dieser Lehrmeinung findet.

7. Die Autorität der Jesuitentheologen kann nach Caramuels Überzeugung nicht zugunsten der gegnerischen These eingesetzt werden, weil diese Theologen ihren Standpunkt überwiegend aus Gehorsam gegenüber dem Dekret des Ordensgenerals Aquaviva vom Jahre 1612 eingenommen hätten.

⁹¹ Nochmals zum Thema „Eheliche Hingabe und Zeugung“. In: Tübinger Theologische Quartalschrift 144 [1964] 450.

8. Sachlich kommt Caramuels Lehre darauf hinaus, daß bei Verstößen gegen die Schamhaftigkeit *materia levis* möglich ist. Sein Standpunkt ist daher durchaus nicht laxistisch. In ihm kommt der berechnete Prozeß gegen rigoristische Verengung zum Ausdruck.

9. Die kritische und ablehnende Haltung gegenüber Caramuels These ist offensichtlich mehr durch die Formulierung als durch deren Inhalt bestimmt.

10. Auf Beantwortung wartet noch die Frage, welche Auffassungen die von Caramuel zugunsten der weitergehenden These angeführten Autoren vertreten haben.

Die Ehescheidung bei Helmut Thielicke

Georg May

Seit langem findet ein intensives Gespräch über Fragen der Ehe zwischen katholischen und protestantischen Dogmatikern, Ethikern und Juristen statt. Bei der Ehe sind ja dogmatische, ethische und rechtliche Sicht zwar zu unterscheiden, jedoch nicht zu trennen. Zwei Punkte, über die sich bisher keine Annäherung der Ansichten hat erreichen lassen, sind die sittliche Erlaubtheit und die rechtliche Normierung der Auflösung einer gültigen und vollzogenen Ehe unter Christen. Hier stehen sich die Meinungen im Grundsätzlichen unvereinbar gegenüber, und auch im Praktischen gibt es schwerwiegende Unterschiede der Beurteilung. Mit besonderen Erwartungen nimmt man daher das jetzt abgeschlossene Werk Helmut Thielickes „Theologische Ethik“¹ zur Hand. Dieser lutherische Theologe hat unter den Gesprächspartnern auf protestantischer Seite einen hohen Rang. Seine tiefdringende denkerische Begabung, seine brillante Formulierungskunst und seine ausgebreitete literarische Wirksamkeit geben seiner Stimme ein erhebliches Gewicht. Weit über den Raum der Universität hinaus erfreut sich Thielicke im deutschen und europäischen Protestantismus, ja in der deutschen Öffentlichkeit überhaupt eines großen Ansehens. Sein Werk „Theologische Ethik“ zeigt, wie berechtigt diese Wertschätzung ist. Thielicke liefert in ihm ein Handbuch protestantischer Moraltheologie, in dem man kaum einen Gegenstand vermissen wird. Die Fragen der Ehe werden im III. Band des Werkes umfassend behandelt. Die Ehescheidung wird aus exegetischer, historischer und systematischer Sicht beleuchtet. Im folgenden soll versucht werden, die Stellung Thielickes zu dieser Frage aufzuzeigen und kritisch zu erfassen².

I. Theologische Grundlegung.

Die protestantische Theologie kommt auf die Frage der Ehescheidung dreimal zu sprechen, das erste Mal bei der Schöpfung, das zweite Mal bei dem Sündenfall und das dritte Mal bei der Botschaft Jesu.

1. Die Schöpfungsordnung.

Die Schöpfungsordnung im eigentlichen Sinne, als Ordnung vor dem Sündenfall (III, 596), weiß nichts von der Ehescheidung. Die Schöpfungs-

¹ H. Thielicke, Theologische Ethik, I. Band: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung (Tübingen 1951); II. Band 2. Teil: Ethik des Politischen (1958); III. Band: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst (1964).

² Die römischen Ziffern bezeichnen den Band, die arabischen die Seite.

ordnung fügt Mann und Weib „unscheidbar“ zusammen (III, 175). Der ursprüngliche und eigentliche Wille Gottes, wie er sich in der Schöpfungsordnung ausspricht, geht dahin, daß Mann und Weib untrennbar beieinanderbleiben (III, 599). Die Ehescheidung kann „vom ursprünglichen Schöpfungssinn der Ehe her“ nicht in Betracht kommen (III, 77).

Die Schöpfungsordnung bindet nach Thielicke Mann und Frau endgültig und für immer aneinander. Das etwaige Auseinandergehen hat keine ontische Trennung zur Folge. Die einmal geschlossene Ehe besteht weiter. Die Scheidung berührt wohl die Praxis des ehelichen Zusammenlebens, nicht aber ihr ontisches Fundament. „Indem dieses Fundament bleibt, wird das Eingehen einer neuen Ehe ‚ontologisch‘ unmöglich“ (III, 601). Thielicke weiß trefflich die objektive Geltung und Unantastbarkeit der Schöpfungsordnung darzustellen. Ob der Mensch die Schöpfungsordnung individuell (durch Auflösung seiner Ehe) oder überindividuell (durch Erstellung von Rechtsordnungen, in denen die Ehe als willkürlich manipulierbare Institution erscheint) verletzt — Existenz und Anspruch der Schöpfungsordnung werden dadurch nicht aufgehoben (III, 604).

2. Die Notverordnung.

Das hohe Ideal der Unscheidbarkeit der Ehe, das die Schöpfungsordnung aufstellt, kann nach Thielicke in der Welt der Sünde nicht restlos durchgehalten werden. Gott selbst gestattet dem Menschen unter Umständen die Ehescheidung. Gott nimmt Rücksicht auf das gefallene Sein. Er gesteht dem Menschen dieses Äons Ordnungen zu, die nicht auf das Absolute gegründet sind. Der Mensch stürbe an einer Ordnung, die der Majestät Gottes unmittelbar gemäß wäre. So gibt ihm Gott „Notverordnungen“, die er in gnädiger Herablassung seinem Zustand anpaßt. Bezeichnend für den Charakter der Notordnung ist das Ehescheidungsgesetz (III, 375 f.).

Um der Herzenshärte willen sind die Faktizitäten dieses Äons unaufgebbare und darum zu konzedieren (III, 605). Die Ehescheidung gewinnt im Hinblick auf die Herzenshärte des Menschen sogar „eine gewisse Legitimation“ (III, 77). „Würde das Schöpfungsgebot geradlinig aufrechterhalten, ohne daß Gott in seiner Gnade auf den besonderen Zustand der Gefallenheit, d. h. in diesem Falle auf den Ehebruch einging, so würde ein unerträglicher Zustand einreißen und das nicht modifizierte Schöpfungsgebot würde die Hölle bewirken“ (I, 240). Die Schöpfungsordnung ist die maßgebende Ordnung. Sie ist das Maß für das Wesen der Ehe und das Kriterium für den Rang des Rechtsstatuts der Ehe. Daraus folgt, daß die Scheidung der Ehe, auch wenn sie Gott in besonderen Fällen konzediert hat, nicht im gleichen Sinne dem Willen Gottes entspricht wie die Ehe selbst. Die Rechtsordnung ist nicht Schöpfungsordnung, sondern

Notverordnung der gefallenen Welt im Sinne des noachitischen Bundes (III, 599).

Die Ausnahme der Ehescheidung im Neuen Testament sieht Thielicke mit der Herzenshärte, dem de-facto-Zustand des Menschen zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht, begründet. In dieser Notordnung nimmt Gott Rücksicht auf den realen Zustand des Menschen und seiner Weltwirklichkeit. Aus der — von ihm behaupteten — Einbeziehung der konkreten Wirklichkeit in die Geschichte Gottes mit dem Menschen leitet Thielicke das Recht ab, auch die anthropologischen Wandlungen im Verständnis der Individualität und des menschlichen Eros hinsichtlich ihrer theologischen Affinität in jene konkrete Wirklichkeit einbeschlossen zu sehen, auf die Gott Rücksicht nehme (III, 698). Trotz der positiven Bindungsmöglichkeiten, über die der individuelle Eros verfügt, kann die Hervorhebung des Eros in der Gegenwart zu einer neuen Variante der Herzenshärte führen (III, 699), die dann das Tor zur Ehescheidung öffnet (III, 699).

3. Jesu Bußruf.

Mit diesem Verständnis der Ehescheidung als einer im Gegensatz zur ursprünglichen Schöpfungsordnung stehenden Konzession Gottes an die gefallene Menschheit geht Thielicke an die Interpretation der Verkündigung Jesu zur Ehescheidung heran.

a) Erinnerung an die Schöpfungsordnung.

Jesus erinnert nach Thielicke in bezug auf Ehe und Ehescheidung daran, wie es am Anfang war, und ruft die Menschen durch diese Erinnerung zu Buße und Gericht. Der Bußruf Jesu läßt die Wirklichkeit dieses Äons an der ursprünglichen Schöpfungsordnung messen (III, 607). Thielicke gibt zu, daß Jesus den radikalen Anspruch der Schöpfungsordnung der Ehe verkündigt. Er exemplifiziere diesen Anspruch gerade an seinem Anderssein gegenüber den reduzierten Ansprüchen der irdischen Rechtsordnung (III, 605). Thielicke steht nicht an zuzugeben, daß Jesus die Ehe im Sinne der ursprünglichen Schöpfungsordnung Gottes für unlöslich erklärt und das Eingehen einer neuen Ehe als Ehebruch bezeichnet (III, 695). Der Bußruf besagt nach Thielicke, daß der Mensch sich nicht von seiner Rechtsordnung her verstehen dürfe. Denn das Recht steht im Widerspruch zum eigentlichen Willen Gottes; es ist auf die Herzenshärte des gefallen Menschen zugeschnitten. In seinem Bußruf erinnert Jesus an die eigentliche Schöpfungsordnung Gottes, schreckt den Menschen aus seinen selbstgewählten Maßstäben (und Sicherungen) heraus und bezeugt diesen Äon samt seiner Ordnungen in seiner gebrochenen Stellung zum Gotteswillen. „Der Bußruf bedeutet, daß die Ordnungen dieses Äons nicht als Schöp-

fungsordnung, sondern als Not-Ordnung um der Sünde willen erscheinen und darum nicht als Synonym des eigentlichen Willens Gottes verstanden werden dürfen“ (III, 697).

Die Verbote der Scheidung und der Wiederverheiratung Geschiedener, die Jesus ausspricht, sind nach Thielicke nur *Beispiele* und haben lediglich *interpretatorische Bedeutung*. Das Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener dient der Interpretation der Scheidung: „Da der Mensch nicht zu scheiden vermag, was Gott in seiner Schöpfungsordnung zusammengefügt hat, darf er in Form einer Wiederverheiratung auch nicht so tun, als ob er doch geschieden hätte“ (III, 608). Das Verbot der Scheidung dient der Interpretation der Ehe: Die Ehe bringt eine von Gott gestiftete Zusammengehörigkeit der Geschlechter zum Ausdruck, die nicht auf menschlichem Willen beruht und deren Lösung deshalb nicht menschlicher Willkür überlassen sein kann (III, 608). Das Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener hat nach Thielicke demonstrierende und interpretierende Bedeutung für das Wesen der Ehescheidung. Wer die Schöpfungsordnung durch seine Scheidung verwundet hat, muß durch sein Unverheiratetbleiben die Ordnung gleichsam im negativen modus rühmen (III, 603). Das Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener in der Schöpfungsordnung hat nach Thielicke nur Sinn, wenn die einmal gestiftete eheliche Verbindung einen character indelebilis hat (III, 602).

b) Relativierung der Rechtsordnung.

Jesus erinnert an den eigentlichen Willen Gottes und stellt damit das Recht der Menschen in Frage. Die Erinnerung an die Schöpfungsordnung durch Jesus hat nach Thielicke die Aufgabe eines Bußrufes an die Rechtsordnung, „die den Scheidebrief kennen muß“ (III, 175). Aber Jesus setzt die Schöpfungsordnung nicht an die Stelle der Rechtsordnung; „er hebt die Struktur dieses Äons nicht auf“ (III, 175). Die Proklamation des ursprünglichen Gotteswillens gegenüber den Rechtsordnungen dieses Äons bedeutet nach Thielicke nicht, daß er an die Stelle der Rechtsordnungen treten solle; die Rechtsstruktur dieses Äons soll nicht eliminiert, sie soll *relativiert* werden (III, 697). Die Infragestellung der Wirklichkeit dieses Äons (und damit auch ihres die Scheidung umgreifenden Rechts) im Namen der Schöpfungsordnung, die Jesus vollzieht, will jene nicht aufheben, sondern in ihrem Rang relativieren, d. h. als Notverordnung dieses Äons sichtbar machen (III, 608). Thielicke hat — von seiner Position her konsequent — aus seinem Verständnis der Worte Jesu als eines nicht auf die Eliminierung, sondern die Relativierung der Rechtsstruktur dieses Äons gerichteten Bußrufes geschlossen, daß er eine *bedingte Erlaubnis* zur Ehescheidung gibt (III, 697). Zwar sieht auch Thielicke den (von ihm mit Anführungszeichen versehenen) Widerspruch, in dem die bedingte Erlaubnis

der Ehescheidung zu der Radikalität der Schöpfungsordnung steht, aber er erblickt darin nur ein Symptom des tieferen Widerspruchs, in dem sich dieser Äon zu dem ursprünglichen Gotteswillen verhalte und in dem auch seine Rechtsordnungen befangen seien (III, 697). In Mt 5, 32 und 19, 9 sieht Thielicke mit Günther Bornkamm eine „sachgemäße Interpretation der Weisung Jesu innerhalb der Sphäre des Rechtes“ (III, 697). Die — nach Thielicke in diesen „Zusätzen“ vollzogene — bedingte Freigabe der Ehescheidung ist eine zutreffende Auslegung der Weisung Jesu (III, 697). Die grundsätzliche Zulässigkeit der Ehescheidung und das Zurverfügungstellen des Instituts der Ehescheidung durch das staatliche Eherecht werden also von Jesus nach Thielickes Interpretation nicht bestritten. Jesu Bußruf hat nach Thielicke keine rechtliche, sondern nur sittliche Bedeutung (III, 600). Die Rechtsordnung ist nach Thielicke von Jesu Worten unberührt. Sie bleibt grundsätzlich unter dem Niveau der ursprünglichen Stiftung, bedarf aber der Rückbeziehung auf diese, um in ihrer Relativität, Bedingtheit und Vorläufigkeit festgehalten zu werden. Nur so bleibt sie davor bewahrt, dahin mißverstanden zu werden, als enthielte sie Aussagen über das Wesen des Menschen und der Ehe. Dies ist gerade nicht der Fall. „Die Rechtsordnung definiert vielmehr nur den Menschen im Widerspruch, in der Auflehnung. Damit dieser Mensch aber in seiner Depravierung zur Erscheinung kommt und sich dann auch so verstehen lernt, ist es nötig, daß das *eigentliche* Maß des Menschen, daß seine (und seiner Ehe!) Schöpfungsbestimmung aufleuchtet und das Recht dieses Äons auf den Rang der bloßen Notverordnung verweist“ (III, 600).

c) Kein gesetzliches Mißverständnis.

Ein kaptales Mißverständnis ist es, den ursprünglichen Schöpfungs- willens Gottes und die Weisung Jesu bezüglich der Unscheidbarkeit der Ehe und des Verbotes der Wiederverheiratung Geschiedener als ein Gesetz, d. h. eine Rechtsnorm mit ausnahmsloser Geltung verstehen zu wollen. Es ist nach Thielicke „grundfalsch“, Jesu Bezug auf die Schöpfungsordnung der Ehe „gesetzlich“, d. h. als eine neue, geläuterte und in ihrem ursprünglichen Sinn wiederhergestellte Rechtsordnung zu verstehen (III, 599). Jesus wird nach Thielicke nicht zum Gesetzgeber. Er richtet durch seine Kritik am Scheidebrief keine neue Ordnung auf, sondern er ruft das Maß aller Ordnung ins Bewußtsein. M. a. W.: Jesus erhebt nur den Bußruf, wendet sich aber nicht gegen die geltende Rechtsordnung (III, 600). Jesus will nicht das Recht dieses Äons, das die Scheidung vorsieht, aufheben und an seine Stelle die radikalen Gesetze der neuen Welt stellen (III, 696). Das Verbot der Ehescheidung konstituiert nicht ein neues Eherecht an Stelle des alten Ehrechts dieses Äons mit dem mosaischen Scheidebrief, sondern „es geht um einen Bußruf an die in der Rechtsordnung dieses Äons Stehenden“ (III, 235). Jesu Verbot der Wieder-

verheiratung Geschiedener ist nach Thielicke ebenfalls nur als Bußruf an die Rechtsordnung und die von ihr umfaßten Menschen, nicht etwa als erneuerte Rechtsordnung und damit gesetzlich zu verstehen (III, 601, 696).

Die radikalen Forderungen der Bergpredigt sind für Thielicke nicht praktikierbar, sie sind weder juridifizierbar noch moralisierbar, sondern sie sind „das in Frage stellende, relativierende und entideologisierende Korrektiv zu jedem Recht und jeder Moral“ (III, 605). Die radikale Unbedingtheit des Scheidungsverbotes, die Thielicke dem Katholizismus zum Vorwurf macht, hat nach ihm in den Schriften des Neuen Testaments keinen Rückhalt; sie ist ein „gesetzliches Mißverständnis“ der Heiligen Schrift (III, 618).

II. Folgerungen für die Praxis.

Die Auslegung, die Thielicke den die Ehescheidung berührenden Texten der Heiligen Schrift zuteil werden läßt, hat bedeutsame Folgen für die Einstellung des einzelnen Christen und der staatlichen Gemeinschaft zu diesem Gegenstand. Wenn die „bedingte Freigabe“ der Ehescheidung eine sachgemäße Auslegung der Weisung Jesu ist, dann muß es gestattet sein, das Institut der Ehescheidung in die Rechtsordnung aufzunehmen und von ihm Gebrauch zu machen.

1. *Sittliche Zulässigkeit von Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener.*

a) Ehescheidung.

Die Ablehnung des „gesetzlichen“ Verständnisses der Worte der Offenbarungsurkunden bedeutet den Ausschluß des ausnahmslosen Verbotes der Ehescheidung. Die Unscheidbarkeit ist eine Regel, die Durchbrechungen im Einzelfall gestattet. Unter besonders gearteten Umständen kann die Gewissenspflicht bestehen, eine Ehe zu scheiden (II, 2 S. 657).

Auch Thielicke huldigt einem Gedanken, der sich in der modernen protestantischen Theologie wachsender Beliebtheit erfreut: Wenn sich zeigt, daß der individuelle Fall des unscheidbaren Ein-Fleisch-seins (Gen. 2, 24) von Mann und Weib nicht mit der Schöpfungsordnung kongruent ist, die dieses Eins-sein begründet, wenn also die Partner zu der Überzeugung kommen, daß sie nicht zu voller und wirklicher Gemeinschaft finden, weil sie nicht zueinander passen, dann hat sich herausgestellt, daß nicht Gott es war, der hier zusammengefügt hat, sondern daß Moira und Tyche hier im Spiele waren (III, 700)! Eine solche Ehe hat dann von Anbeginn an nicht der Schöpfungsordnung entsprochen, und daher wird deren nicht erfüllter Anspruch zum Gericht (III, 700), d. h. sie ist aufzulösen. Bezüg-

lich der sittlichen Bewertung der Scheidung einer Ehe, die Gott nicht zusammengefügt hat, zeigt sich bei Thielicke eine gewisse Unsicherheit. Die Ehescheidung sei auch in diesem Falle immer Schuld. Aber Thielicke fügt sogleich hinzu: Die Schuld liege nicht im Akt der Trennung selbst und würde nicht durch ein Unterlassen dieses Aktes geringer oder käme dadurch gar nicht zustande, sondern der Akt der Trennung sei nur ein Symptom für den (schuldhaften) Zustand der Ehe selbst (III, 700).

Die Zulässigkeit der Ehescheidung ist aber nicht auf den Fall eingeschränkt, wo eine Ehe als nicht von Gott zusammengefügt erkannt wird, es sei denn, man wollte Thielickes Ausführungen dahin verstehen, daß *jedesmal* dann, wenn es zwischen zwei Partnern nicht mehr „geht“, die Annahme berechtigt ist, diese Ehe sei nicht von Gott zusammengefügt. Im allgemeinen neigt Thielicke zu der Ansicht, daß die Zerrüttung der Ehe das entscheidende Kriterium für die sittliche Zulässigkeit der Ehescheidung darstellt (III, 699, 701—706). Weil der eigentliche Gotteswille auf Unscheidbarkeit der Ehe gerichtet und ihre Scheidbarkeit nur infolge der Brechung des ursprünglichen Gotteswillens durch das Medium dieses Äons zugelassen ist, muß Thielicke zwischen Legalität und Legitimität der Ehescheidung unterscheiden. Jede Ehescheidung schließt Unrecht ein (III, 697 f.). Das Unrecht kommt in der Ehescheidung zum Ausdruck. Aber Thielicke scheint der Ansicht zuzuneigen, daß — jedenfalls in den Fällen, in denen nach protestantischen Maßstäben die Ehescheidung zulässig ist — die Schuld im wesentlichen oder ganz nicht in der Scheidung selbst liegt, sondern in dem Verhalten, das ihr vorangeht und zu ihr führte, also beispielsweise in der Nichtbeachtung des dissensus der beiden Konstitutionen (III, 699), in der Gründung der Ehe allein auf den Eros (III, 698), in Grausamkeit in der Ehe usw.

Interessant ist nun, wie Thielicke mit der von ihm erkannten ontischen Grundlegung der Bindung zwischen Mann und Frau in der Ehe fertig wird. Trotz des ontischen Fortbestandes einer einmal geschlossenen Ehe gibt es nach Thielicke für die Evangelien tatsächlich so etwas wie eine Vernichtung der bestehenden Ehe. Dies ergibt sich aus der einzigen Ausnahme, die nach den Evangelien zur Scheidung berechtigen kann: der Unzucht der Frau (Mt 5, 32; 19, 9). Diese Ehewidrigkeit hebt die ontische Bindung zwischen Mann und Weib nicht auf, bedeutet aber eine de-facto-Lossagung vom andern. Diese Lossagung wird durch den Scheidebrief nicht vollzogen, sondern nur als geschehen bestätigt (III, 602). Wenn eine einmal geschlossene Ehe ontisch fortbesteht und trotzdem Scheidung und Wiederverheiratung möglich sind, dann kann das doch nur bedeuten, daß die neue Verbindung allein in der Sphäre des Rechts gilt und im Widerspruch zu der ontischen Grundlage besteht. Auf der anderen Seite scheint Thielicke aber wieder eine Aufhebung der Seinsgrundlage durch die sich

scheidenden Partner anzunehmen. Er polemisiert nämlich gegen die angeblich exegetisch fragwürdige „Ontologie der Ehe“ (III, 715) und erklärt von dem staatlichen Scheidungsrichter, er sei nicht „der ontisch Scheidende“ (III, 706). Dies dürfte zu der Annahme berechtigen, daß die Gatten selbst die ontisch Scheidenden seien, wobei aber der Name Gottes „dem Vollzuge zugeordnet“ sei (III, 706).

Hinsichtlich der Scheidung der Ehe eines *Pfarrers* erkennt Thielicke, daß das bloße Faktum der Scheidung potentieller Anlaß für das Ärgernis ist. Aber es wäre „eine geistlich nicht tragbare Form von Gesetzmäßigkeit“, wenn der in einer zerrütteten Ehe lebende Pfarrer genötigt sein sollte, um seines Amtes willen den Schein aufrechtzuerhalten. Der Pfarrer ist wie alle übrigen Gläubigen zur Scheidung seiner Ehe befugt. Freilich wird die Scheidung in der Regel dienstrechtliche Folgen haben müssen. Thielicke plädiert für Aufgabe des Amtes oder wenigstens für Versetzung (III, 708).

Bemerkenswert ist, welche Rolle Thielicke dem vom staatlichen Gericht ausgesprochenen *Scheidungsurteil* zuweist. Das Scheidungsurteil des Eherichters hat nach Thielicke nicht einen effizienten Bedeutungsgehalt, sondern einen deklaratorischen Sinn. Es stellt fest, daß die beiden Partner ihre Ehe zugrundegerichtet und sich geschieden haben. „Eine Ehe kann nur durch die getrennt werden, die sie auch geschlossen haben... Der Richter deklariert und legalisiert nur das Geschiedensein (oder er bestreitet es!). Aber er selbst ist nicht der ontisch Scheidende“ (III, 706). Das Tun des Richters hat also nur Bedeutung für die rechtliche Ebene.

b) Wiederverheiratung und Wiedertrauung Geschiedener.

In vielen Fällen wünschen Geschiedene eine neue Verbindung einzugehen. Für das staatliche Eherecht in Deutschland bildet dieses Begehren bekanntlich kein Problem; die Wiederverheiratung wird selbstverständlich gewährt, in aller Regel auch dann, wenn der neue Partner an der Zerstörung der Ehe mitschuldig war. Es fragt sich, wie sich die protestantische Ethik zu dem Wunsch Geschiedener, sich wieder zu verheiraten, steht. Sie hat die sittliche Zulässigkeit der Wiederverheiratung und die sittliche Erlaubtheit kirchlicher Mitwirkung in Form der Trauung zu untersuchen. Die Möglichkeit der Wiederverheiratung und der Wiedertrauung Geschiedener wird von Thielicke bejaht (III, 712—721). Der Gesichtspunkt, daß eine Wiederverheiratung Geschiedener ein Einbruch in eine noch bestehende Ehe bedeutet, existiert für ihn nicht; das ist eine katholische, also unzulässige Ontologie der Ehe. Die einzig legitime theologische Fragestellung ist die, ob die Wiederverheiratung bzw. Wiedertrauung die schuldhafte Zerrüttung der vorausgegangenen Ehe sanktioniert (III, 713). Daraus ist zu schließen, daß dort, wo diese Gefahr nicht vorliegt, die Wiederverheiratung Geschiedener sittlich zulässig ist. Die

rechtliche Erlaubtheit steht ja infolge des weitherzigen staatlichen Scheidungsrechtes in Deutschland nicht in Frage.

Die Frage, ob nicht die Einsegnung der Ehe Geschiedener als kirchliche *Sanktionierung* der vorausgegangenen Scheidung wirken muß und ob die Kirche sich nicht damit auf den Boden fragwürdiger Tatsachen stellt, ist für Thielicke theoretisch leicht zu beantworten. Die Kirche hat es grundsätzlich durch ihre begleitende Verkündigung in der Hand, der Annahme jener Sanktionierung zu wehren und die vorangegangene Scheidung unter das Gericht der Schöpfungsordnung zu stellen (III, 714). Die praktische Verwirklichung der Einsegnung Geschiedener gebe jedoch zu vielen Fragen Anlaß und sei schwer in allgemeine kirchenrechtliche Regelungen einzubeziehen (III, 715 f.). Thielicke neigt trotz Bedenken zur Gewährung der Wiedertrauung Geschiedener, wenn das seelsorgliche Gespräch die Einsicht des Paares in seine Schuld am Scheitern der vorangegangenen Ehe zu wecken vermag und eine andere kirchliche Stelle ihre Zustimmung gibt (III, 718). Als instruktiv für eine sowohl rechtlich als auch kirchlich weise geübte Praxis bei der Neuvermählung Geschiedener sieht er die (nicht gerade kleinlichen) Bestimmungen des Preußischen Allgemeinen Landrechtes und der preußischen Kirchenbehörden an (III, 719).

Höchst bemerkenswert ist die Kritik, die der Lutheraner Thielicke an der Stellungnahme der *lutherischen Lebensordnung* zu der Frage der Wiederverheiratung übt. Er bezeichnet den maßgeblichen Satz der Lebensordnung als „überaus fragwürdig“ ob seines Schriftgebrauchs und der ihm zugrundeliegenden „Ontologie der Ehe“. Es handelt sich um den Satz: „Die Kirche... muß bezeugen, daß die Heilige Schrift von den Geschiedenen die Rückkehr in ihre Ehe oder die Ehelosigkeit fordert. Darum muß die Versagung der kirchlichen Trauung Geschiedener die Regel sein.“ Thielicke macht deutlich, daß dieser Satz einen Bruch mit der Tradition der lutherischen Kirche bedeutet (III, 719). Dem ist in der Tat zuzustimmen.

2. Gestaltung des staatlichen Scheidungsrechtes.

Die für die Welt nach dem Sündenfall, die Wirklichkeit dieses Äons, berechnete Notverordnung Gottes bezüglich der bedingten Freigabe der Ehescheidung hat bedeutsame Auswirkungen im Bereich des *Rechts*. Die äonische Wirklichkeit umgreift nach Thielicke nicht nur die aktuellen Sünden, sondern auch die rechtlichen Ordnungen, die auf das Faktum der Sünde hin zugeschnitten sind und realistisch mit ihr rechnen müssen, um ihre Ordnungsfunktion überhaupt erfüllen zu können (III, 607 f.). Thielicke lehnt es ausdrücklich ab, die irdische Rechtsordnung zu einem *naturrechtlichen Spiegel der Schöpfungsordnung* zu machen. Die Ansprüche der irdischen Rechtsordnung sind reduziert und um der Herzens-

härte des Menschen, auf die sie Rücksicht nehmen müssen, prinzipiell gebrochen (III, 605 f.). Wenn er auch an Einzelheiten der staatlichen Normierung der Ehescheidung Kritik übt, so ist die grundsätzliche Berechtigung, ja Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit des bürgerlich-rechtlichen Instituts der Ehescheidung für Thielicke indiskutabel. Gegen das Zerrüttungsprinzip hat er keine grundsätzlichen Bedenken, wenn er auch dem Schuldprinzip den Vorrang eingeräumt sehen möchte, weil es prophylaktische Bedeutung habe. Mit Recht macht er gegen die von manchem vorgeschlagene Zurückstellung des Schuldprinzips zugunsten des Zerrüttungsprinzips geltend, daß die grundsätzliche Preisgabe des Schuldgesichtspunktes eine willkürliche Manipulierbarkeit der Ehe mit unabsehbaren Folgen nach sich zöge (III, 703). Was Thielicke zu der Frage der justiziablen Schuld bei Ehescheidungsprozessen vor den weltlichen Gerichten sagt (III, 701 ff.), ist einführend und umsichtig. Er sieht mit Recht ein falsches, bloß funktionales, nicht personales Verständnis der menschlichen Geschlechtlichkeit zugrundeliegen, wo Gesetze verfügen, daß in Fällen, in denen nur einer der beiden Ehepartner zeugungsfähig und also im Sinne der Bevölkerungspolitik funktionstüchtig ist, die Ehescheidung zu begünstigen ist (III, 523). Es ist Thielicke zuzustimmen, wenn er bemerkt, daß die Ehescheidungsziffern direkt proportional zu der wachsenden Geltung des individuellen Eros gestiegen sind und daß diese Bewertung des Eros für die zunehmende gesellschaftliche Sanktionierung der Ehescheidung verantwortlich ist (III, 652).

III. Kritische Anfragen.

Die im vorstehenden versuchte Darstellung der Anschauungen Thielickes zu der Frage der Ehescheidung zeigt, daß Thielicke die reformatorischen Positionen in allem wahrte. Im folgenden sollen einige kritische Anfragen an ihn gerichtet werden.

1. Zur Bedeutung der Schöpfungsordnung.

Thielicke gibt zu, daß die Schöpfungsordnung und damit der Wille Gottes auf die Unscheidbarkeit der Ehe ausgerichtet sind. Er weigert sich aber zuzugestehen, daß der Schöpfungsordnung und dem Willen Gottes der Charakter eines bedingungslos geltenden Gesetzes zukomme. Gott habe vielmehr angesichts der wirklichen Lage des gefallen Menschen die Scheidung in bedingter Weise, d. h. unter besonderen Umständen gestattet. Neben den Gott der Schöpfungsordnung trete der Gott der Notverordnung. Es ist zu fragen, ob Thielicke nicht in Gott selbst einen *Zwiespalt* hineinträgt, wenn er zu gleicher Zeit Gott als den Herrn der Schöpfungsordnung etwas verbieten läßt, was nach ihm Gott als der Herr der Notverordnung gestattet (III, 706).

Thielicke hebt mehrfach den biblischen Befund hervor, nach dem zwischen Mann und Frau in der Ehe eine ontische Beziehung besteht. Aber er lehnt es ab, aus dieser Erkenntnis die notwendigen Folgerungen für die Gestaltung des Ehescheidungsrechtes und für die Normierungen der Ehemoral zu ziehen. Dies zwingt zu der Frage, welche Bedeutung er dem Wort der *Heiligen Schrift* zubilligt. Wenn der Wille Gottes in der Schöpfung und Offenbarung so klar vernehmbar ist, wie Thielicke in seinen eindrucksvollen Ausführungen darstellt, dann kann es eine Freiheit des Menschen, von diesem Willen abzuweichen, nicht geben.

Charakteristisch ist die Weise, in der Thielicke den von ihm richtig erkannten Gedanken der ontischen Unauflöslichkeit der Ehe umbiegt. Er benützt ihn, nicht um ihn zur Grundlage einer rechtlichen Eheordnung zu machen, sondern um die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß leichthin geschlossene Ehen aufgelöst werden können. Bei diesen könne kaum davon die Rede sein, daß Gott hier etwas zusammengefügt habe und daß also jenes ontische Fundament wirklich in Kraft sei (III, 601 f.). D. h.: Wenn man eine Begründung für die Auflösung gewisser Ehen benötigt, ist der Rückgriff auf die ontische Sicht der Ehe zulässig, der staatlichen Rechtsordnung aber ist er verwehrt! Thielickes Grundirrtum liegt in einer *falschen Ontologie*. In echter reformatorischer Haltung lehnt er den Satz: *Ens et bonum convertuntur* ab. Thielicke versteht nicht, daß die Schöpfungsordnung zugleich auch in gewissem Umfang Rechtsordnung ist. Die Struktur der geschaffenen Wirklichkeit enthält nicht nur ein Sein, sondern auch ein Gelten und Sollen. Von dem Indikativ der Schöpfungsordnung leitet sich unentrinnbar der Imperativ der Rechtsordnung ab. Jede menschliche Gesetzgebung hat die in der Schöpfung festgelegten Rechtsgebote zu erforschen und zu beachten. Das Schöpfungsrecht muß die Grundlage allen von Menschen erzeugten Rechtes bilden. Weicht das menschliche Recht von den in der Schöpfungsordnung vernehmbaren Befehlen ab, dann ist es Unrecht und vermag die Rechtsunterworfenen nicht zu binden. Der Verstoß gegen die Schöpfungsordnung aber schlägt wider den Menschen zurück und zerstört, auf die Dauer gesehen, die Erde.

2. Zu Jesu Bußruf.

Thielicke charakterisiert die Verkündigung Jesu von Ehe und Ehescheidung als einen Bußruf. Die Erkenntnis der Relativität aller gesetzlichen Ordnungen in diesem Äon und des Andersseins der vom Anfang her bestehenden Schöpfungsordnung scheint Thielicke zu genügen, um die Bedeutung der Verkündigung Jesu hinsichtlich der Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener zu beschreiben. Es ist eine merkwürdige Bescheidung, die Thielicke Jesu zuschreibt: Er verkündet die Schöpfungsordnung Gottes, er proklamiert die Unscheidbarkeit der Ehe, er

schreckt den Menschen aus seinen selbstgewählten Sicherungen — aber er begnügt sich damit, den Appell vorgebracht zu haben, er verzichtet darauf, seine Botschaft im Bereich der Öffentlichkeit, in der Sphäre des Rechts durchgesetzt zu sehen, er sieht zu, wie trotz seines Kommens der Staat das Institut der Ehescheidung bereitstellt und die Erlösten von ihm Gebrauch machen. Die von Jesus — nach Thielickes Auslegung — beabsichtigte Relativierung der Rechtsstruktur dieses Äons bleibt ein Vorgang in der Verborgenheit des Herzens mit der Folge, daß die Öffentlichkeit von der Proklamation des Gotteswillens unerreicht und unberührt bleibt. Gott ist aber nicht nur der Herr des einzelnen Herzens, sondern der Herr des Himmels und der Erde, seine Gebote richten sich nicht nur an den einzelnen, sondern ebenso an die Gemeinschaft, er ist Gesetzgeber nicht nur im individuell-sittlichen Bereich, sondern auch in der Sphäre des Rechts. Die Behauptung, Jesus beabsichtige nicht, die Rechtsordnung, die dem Schöpferwillen Gottes widerspricht, zu eliminieren, sondern zu relativieren, bedeutet daher den Versuch einer *Einschränkung des Herrschaftsrechtes Gottes*. Indem Thielicke Jesu gesetzgeberischen Willen bezüglich des Verbotes der Wiederverheiratung Geschiedener in einen (bloßen) Bußruf verwandelt, verharmlost er ihn und nimmt ihm den (göttlichen) Ernst. Thielickes Gedankensystem liegt eine *falsche Christologie* zugrunde. Christus wird nicht ernst genommen. Er erscheint als Bußprophet, nicht aber als der, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, als der Herr über die Ordnungen der Schöpfung und des Rechts.

Eines ist klar: Wenn Jesus die Rechtsstruktur dieser Welt, die die Scheidung der Ehe zuläßt, nicht eliminieren, sondern nur relativieren will, dann spricht er in gewisser Weise ein Ja zu dieser — im Widerspruch zum Schöpferwillen Gottes stehenden — Rechtsordnung. Er verkündet also — immer nach Thielicke — die Unlöslichkeit der Ehe und billigt zugleich ihre Auflösung angesichts der Verhältnisse. Da erhebt sich freilich die Frage: Wie kann das, was Jesus für zulässig erklärt, zugleich ein Unrecht, d. h. unzulässig sein?

Der für einen mit der protestantischen Lehre nicht Vertrauten kaum erklärbare Schrecken Thielickes vor dem Verständnis der Eheverkündigung Jesu als eines Rechtssatzes treibt ihn zu weitgehenden Äußerungen. Die Verbote Jesu als Recht verstehen wäre „das ärgste Mißverständnis“, „verhängnisvoll“, „problematisch“, müßte in unserer Zeit „zu erhöhten Verzerrungen und zu unerträglichen Anachronismen“ führen, habe „menschlich und geistlich zerstörerische Wirkungen hervorgebracht“ (III, 607). Der Gedanke, daß die Ablehnung der Geltung der Worte Jesu für die Sphäre des Rechts diesen Worten ihre Tragweite raubt, scheint

ihm noch nicht gekommen zu sein. Der Radikalismus der Worte Jesu, an dem sich Thielicke offensichtlich erfreut zeigt, wird durch ihn gerade eliminiert, indem er ihm nur eine erkenntniskritische Funktion für den einzelnen zuschreibt, ihn aber im Bereich des Rechts ausschaltet. Nicht das Recht verkehrt die Radikalismen Jesu, sondern die hermeneutischen Prinzipien, denen Thielicke gehorcht. Das Recht verkehrt nicht Jesu Radikalismen, sondern bringt sie zu voller Geltung, indem es sie für den Bereich der Öffentlichkeit anwendbar macht. Es kann auch nicht fraglich sein, daß das Festhalten an dem Verbot der Ehescheidung auf die Dauer und für die Gesamtheit gesehen heilsamer und wohlthätiger ist als die Zulassung von Ausnahmen im Einzelfall. Die ungeheueren Zerstörungen, die die Einführung der Ehescheidung in das Recht seit der Reformation zur Folge gehabt hat, sind mit den Härten, die zweifellos in einzelnen Fällen mit der bedingungslosen Ablehnung der Trennung gültiger und vollzogener Ehen unter Christen verbunden sind, nicht zu vergleichen. Die Ehenot der Gegenwart ist zum nicht geringen Teil gerade durch die Existenz des Instituts der Ehescheidung verursacht. Die Möglichkeit, aus der Ehe notfalls wieder ausbrechen zu können, ist ein Anreiz für leichtfertige Eingehung von Ehen, lähmt in der Ehe die Kräfte des Ertragens, der Geduld und der Liebe und verhindert die immer wieder erforderliche sittliche Erneuerung der Gatten in gegenseitigem Verzeihen. Die Einführung der Ehescheidung ist der schlimmste Einbruch in die gottgesetzte Ordnung der Ehe, den der Mensch seit dem Erscheinen Christi vorgenommen hat. Thielicke gibt selbst zu, daß allein in der Existenz der Ehescheidungseinrichtung schon eine Gefahr für die Ehe liegt; der Staat müsse daher die Ehescheidung erschweren. Würde er das nicht tun und damit das Eingehen und die Scheidung der Ehe in das Belieben einer nur persönlichen Gewissensentscheidung stellen, dann wäre mit Sicherheit zu erwarten, daß die Ehescheidungsziffer rapide anstiege, daß das Institut der Ehe seine öffentliche Würde verlöre und daß man sich gleichwohl — sei es in bewußter Heuchelei, sei es in einer unbewußten Selbsttäuschung — auf die Stimme des Gewissens beriefe. Der Weg des Gewissens wäre dann zum Wege des geringsten Widerstandes und damit als Weg des Gewissens gerade fragwürdig geworden. Selbst auf das Risiko hin, im Einzelfalle seine Gesetzgebung als ungerecht und gewalttätig erscheinen zu lassen, müsse der Staat deshalb die Ehescheidung erschweren, „um das labile Gewissen der großen Menge nicht zu überfordern und damit das Gewissen selbst in Mißkredit zu bringen“ (II, 2 S. 658). Die Erschwerung der Ehescheidung reicht jedoch nicht hin, um die Versuchungen zu bannen, die in dem Institut der Ehescheidung selbst liegen. Erst wenn dieses abgeschafft ist, schwindet die Macht der Verführung, von ihm Gebrauch zu machen.

3. Zur Gestaltung des staatlichen Ehescheidungsrechts.

Thielicke ist der Auffassung, die rechtliche Ermöglichung der Ehescheidung durch den Staat sei für die Welt nach dem Falle *notwendig*. Dieses Gesetz widerspreche zwar dem eigentlichen und ursprünglichen Willen Gottes, könne aber nicht entbehrt werden. Es ist nicht leicht, die Dialektik Thielickes zu verstehen. Die das Scheidungsrecht einschließende Rechtsordnung dieses Äons kann, weil sie relativ ist, nicht bestimmende Norm für den Menschen werden; „sie ist nicht sein eigentliches Gericht, vor dem er sich zu erkennen vermöchte, sondern sie steht selber im Gericht“ (III, 608). Auf der anderen Seite hat der Mensch aber diese Rechtsordnung erzeugt, ist an sie gebunden und wendet sie an. Er muß also zugleich tun, was er nicht tun darf. Gott duldet, ja gestattet die Durchbrechung der Schöpfungsordnung durch die von Menschen gebildete Rechtsordnung, und doch ist die Rechtsordnung sündhaft. Gott läßt die Scheidung der Ehe dem Bande nach zu, und doch wird der Mensch schuldig, der sie vornimmt.

Thielicke ist der Ansicht, die rechtlichen Ordnungen des Menschen stünden notwendig unter der Sünde. In dieser Meinung meldet sich jene düstere reformatorische Irrlehre zu Wort, nach der alles Tun des Menschen Sünde ist. Die Tatsache, daß die Erfahrungswirklichkeit durch die Sünde gekennzeichnet ist, bedingt jedoch nicht, daß nunmehr die Prinzipien den Fakten anzupassen seien. Natürlich muß eine Rechtsordnung die Sünde berücksichtigen. Aber dies kann nicht dadurch geschehen, daß sie auf das sittliche Ideal verzichtet, sondern daß sie befördert, was seiner Erreichung dient, und unterdrückt, was seine Verwirklichung hemmt. Die Forderung aufstellen, wegen der Sünde auf die Beachtung des Ideals im Bereiche des Rechtes zu verzichten, heißt die Sünde legalisieren und dadurch mehrten. Es ist etwas anderes, ob eine Rechtsordnung mit der Sünde rechnet oder ob sie die Sünde legalisiert. Eine Rechtsordnung, die nicht mit der Sünde rechnet, ist unrealistisch; eine Rechtsordnung, die die Sünde legalisiert, wird dem Beruf des Rechtes untreu.

Besonders interessant im Munde des Lutheraners Thielicke ist die Kritik, die er an der ab 1. Januar 1962 geltenden Neufassung des § 48 Abs. 2 EheG vorbringt. Für Thielicke bedeutet es eine theologisch (d. h. vom Standpunkt reformatorischer Theologie) nicht zu rechtfertigende Reduktion des Zerrüttungsgesichtspunktes zugunsten einer (im protestantisch-theologischen Sinne verstandenen) Vergesetzlichung der Ehe als Institution, wenn nach § 48 § 2 EheG n. F. der Widerspruch des beklagten Ehegatten immer maßgebend sein soll, außer er stelle sich als Rechtsmißbrauch dar. „Hier dürfte ein katholisches Eheverständnis, dem in seinen Grenzen Toleranz gewährt werden mag, in die säkulare Rechts-

sphäre vorgetragen worden sein. Dort, wo ihm keine konfessionelle Gesinnung entgegenkommt und zu innerem *consensus* nötigt, muß jenes rechtlich kodifizierte Verständnis zu Friktionen des Gewissens und zur institutionellen Unwahrheit führen“ (III, 705).

Diese Stellungnahme Thielickes ist sehr aufschlußreich. Zunächst einmal ist die Note interessant, die Thielicke verteilt, wenn er feststellt, hier sei ein katholisches Eheverständnis in die säkulare Rechtssphäre vorgetragen worden. Er scheint nicht bemerkt zu haben, daß die sogenannte säkulare Rechtssphäre im deutschen Eherecht sich historisch vom Protestantismus herleitet und systematisch im wesentlichen mit der reformatorischen Lehre deckt. In der Sphäre des deutschen Eherechts sind protestantische Vorstellungen in einem Maße herrschend geworden, daß die Gewissensfreiheit des katholischen Volksteils ernstlich bedroht ist. Jede politisch wirksame Kraft versucht — unter dem Antrieb des Gewissens ihrer Träger — die ihr eigenen Überzeugungen in der Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen. Der Protestantismus hat dies in Deutschland mit großem Geschick und ebenso großem Erfolg getan und tut es noch heute; mit welchem Patronat und mit welcher Bundesgenossenschaft dies geschieht, ist hier nicht zu untersuchen. Dem Katholizismus sollte das Recht zu gleichem Vorgehen nicht bestritten werden. Daß er dabei selten genug zum Ziele kommt, ist zu offensichtlich, als daß es belegt werden müßte.

Sodann ist völlig gleichgültig, aus welchem Lager und aus welcher geistigen Bewegung Vorstellungen sich in der Öffentlichkeit und damit auch im Bereich des Rechts durchsetzen, wenn sie sittlich einwandfrei und geeignet sind, dem Volke wahrhaft zu dienen. Von beiden Eigenschaften der zu § 48 Abs. 2 EheG vorgeschlagenen Rechtsänderung war die Mehrheit der demokratisch gewählten Volksvertreter überzeugt. Offenbar haben auch nicht wenige protestantische Abgeordnete das Gewissen der deutschen Protestanten nicht durch die Änderung bedroht gesehen. Bei der Mannigfaltigkeit der im Protestantismus möglichen Meinungen dürfte der Nachweis nicht schwerfallen, daß der Ansicht Thielickes davon abweichende Anschauungen protestantischer Autoren entgegengestellt werden können. Selbst wenn die Mehrheit der Protestanten den Standpunkt Thielickes teilte, ließe sich aus einem solchen *consensus* kein Argument gegen die verfassungsrechtliche Zulässigkeit einer (angeblich oder wirklich) auf katholischem Eheverständnis gründenden Rechtsänderung entnehmen. Denn wenn es nicht gegen den Grundsatz der Gewissensfreiheit verstößt, den deutschen Katholiken ein Eherecht aufzuzwingen, in dem wesentliche Teile im Widerspruch zum katholischen Glauben stehen, dann kann es auch nicht zu beanstanden sein, daß eine geringfügige Rechtsänderung in einem Zusammenhang (Ehescheidung!), der in sich schon protestantisches Lehrgut zur Grundlage hat, dem katholischen Bevölke-

rungsteil einigermaßen entgegenkommt und seinen Überzeugungen Rechnung trägt.

Thielicke spricht im Zusammenhang mit der Aufrechterhaltung zerütteter Ehen von „den Entartungserscheinungen, die man in Ländern ohne Ehescheidungsmöglichkeiten kennt“, und erwähnt deren zwei, die nicht legalisierten zweiten „Ehen“ (Thielicke setzt hier keine Anführungszeichen!) und die entsprechenden Folgen für die Kinder, die solchen illegalen „Ehen“ entstammen (III, 705). Zu diesen Ausführungen ist folgendes zu bemerken. Einmal rechtfertigt keine noch so schlimme Folge die Aufhebung eines Rechtssatzes, der als göttliches Recht erkannt wird. Eine schlimme Wirkung sittlichen Unrechtes dadurch zum Verschwinden bringen zu wollen, daß man sich einigt, das Unrecht künftig Recht zu nennen, heißt die sittliche Ordnung als Grundlage der Gesetzgebung preisgeben. Sittliches Unrecht wird, wie schon oben ausgeführt, nicht dadurch behoben, daß man es legalisiert. Im Gegenteil, dadurch werden die Gewissen verbildet und dem bösen Begehren des Menschen ein bürgerlich-rechtliches Alibi verschafft. Der Staat, der das sittliche Unrecht zum Recht erhebt, versündigt sich gegen die sittliche Ordnung und macht sich der Verwirrung der Gewissen schuldig. Sodann ist nicht zu übersehen, daß die Entartungserscheinungen, die Thielicke — natürlich mit Blick auf gewisse romanische Länder — anführt, in jenen Ländern nicht fehlen, die eine Ehescheidungsmöglichkeit kennen. In Deutschland beispielsweise florieren Ehebruch und Konkubinat nicht weniger als in Ländern ohne das Institut der Ehescheidung. Diese Verstöße gegen die sittliche Ordnung kommen noch zu der gegen Gottes Gebot verstoßenden Legalisierung des sittlichen Unrechts hinzu. Die Alternative heißt also gar nicht: Entweder Ehescheidungsmöglichkeit ohne Entartungserscheinungen oder keine Ehescheidungsmöglichkeit mit Entartungserscheinungen, sondern sie lautet: Entweder Legalisierung des Unrechts mit Entartungserscheinungen oder Entartungserscheinungen ohne Legalisierung des Unrechts. Schließlich können die ungünstigen Folgen für die aus illegitimen Verbindungen entstammenden Kinder, soweit sie rechtlicher Regelung zugänglich sind, durch rechtliche Mittel weitgehend abgestellt werden. Die Folgen einer Ehescheidung sind übrigens für die Kinder keineswegs erfreulicher als die bei der Versagung der Ehescheidung auftretenden.

Wir leben heute in einer Welt, die — mit nicht geringer Mitwirkung des Protestantismus — säkularisiert ist. Ihre bürgerliche Rechtsordnung steht weithin in einem unaufhebbaren Gegensatz (zwar nicht zum Protestantismus, wohl aber) zum Katholizismus. In dieser von ganz anderen, ja überwiegend gegensätzlichen und feindseligen Mächten und Anschauungen bestimmten, geprägten und sogar beherrschten Welt hat es der Katholik schwerer denn je, den Geboten Gottes in der Ehe nachzu-

kommen. Die Stimme des Gewissens droht überschrien zu werden von abertausend anderen Stimmen, die die Lehren der Kirche als überholt und unvernünftig ausgeben. Da es — jedenfalls in den deutschen Verhältnissen — offensichtlich nicht gelingt, den Normen des Naturrechts Geltung und Anerkennung in der Öffentlichkeit zu verschaffen, werden sich die Katholiken, ohne sich der Mitarbeit in der Öffentlichkeit zu entziehen, immer mehr eigene Institutionen schaffen müssen, die von katholischem Geiste geprägt sind. Versäumen sie dies, werden die Gläubigen jeden Tag mehr in den Sog der Säkularisierung geraten, den Glauben verlieren und das Gesetz Gottes verachten. Der Katholizismus kann nur dann die einzige geistige Macht bleiben, die sich der Sturmflut nicht beugt, wenn er sich nicht von der Verderbnis der Umgebung anstecken läßt. Daß in einem Volke, das nun schon seit Jahrzehnten Tag für Tag und Woche für Woche durch eine außer Rand und Band geratene Journaille und Vergnügungsindustrie mit den neuesten Ehescheidungen der Prominenten bekanntgemacht und zur Ablegung aller sittlichen Hemmungen eingeladen wird, überhaupt noch Bedenken gegen die Ehescheidung bestehen, ist jedoch weniger dem Einfluß der katholischen Kirche als dem immer neuen geheimnisvollen Anspruch der Schöpfungsordnung zuzuschreiben. Trotz aller Diffamierung, Pervertierung und Sexualisierung bricht sich unwillkürlich, eingestanden oder uneingestanden, das verdrängte Wissen oder ein unaussprechliches Ahnen um den Willen Gottes in der Ehe Bahn.

4. Zur Begrifflichkeit.

Thielicke führt eine gewandte Feder. Er verwendet manche Worte, die man in einer Theologischen Ethik nicht zu finden erwartet, die jedoch die Lektüre seines Werkes fast spannend machen. Nicht immer scheinen indes die verwendeten Begriffe im gleichen Sinne gebraucht zu werden. Zwei Beobachtungen seien angeführt.

Merkwürdig mutet an, wenn Thielicke eine Verbindung zweier geschlechtsverschiedener Personen, von denen die eine noch durch das Band der Ehe bürgerlich-rechtlich gebunden ist, eine *Ehe* nennt (III, 705). Dies scheint vorauszusetzen, daß das bürgerliche Recht bezüglich Eingehung und Auflösung der Ehe gegenüber dem Wollen und Tun der Partner unbeachtlich ist. Soll damit die Übertragung der Rechtsgewalt über die Ehe an den Staat, die die Reformation vorgenommen hat, rückgängig gemacht werden? Gibt es eine Selbstscheidung der Gatten ohne Dazwischentreten der weltlichen Obrigkeit? Kann es eine „neu eingegangene“ Ehe ohne vorhergehende Ehescheidung vor der zuständigen Obrigkeit geben? Kann es eine gültige „Ehe“ geben, „die rechtlich nicht gilt“? Hier müßte Thielicke sich deutlicher ausdrücken.

Die Aufhebung einer Verbindung, „die von Anfang an keine Ehe war“, weil eben Wesenserfordernisse der Eheschließung fehlten, sollte man nicht Scheidung nennen (III, 609). Das verwirrt die Begriffe. Wenn diese Aufhebung einer von Anfang an nichtigen Ehe keine Scheidung im eigentlichen Sinne ist, dann kann man aber auch nicht sagen, daß sich Sinn und Bewertung der Ehescheidung ändern (III, 609). Die Normen des göttlichen Rechtes bleiben unverändert, auch wenn neue Tatbestände auftreten, auf die sie anzuwenden sind. Es könnte freilich sein, daß sich der aus dem kanonischen Recht bekannte Begriff der (von Anfang an) nichtigen Ehe und der im modernen Protestantismus immer mehr Anwendung findende Begriff der von Gott nicht zusammengeführten Ehe nicht decken. Ich vermute, daß es sich, juristisch gesprochen, nach protestantischem Verständnis bei den nicht von Gott zusammengeführten Ehen um vernichtbare Ehen mit Wirkung *ex nunc* handelt. Ist zur Feststellung nichtiger Ehen im kanonischen Begriff nach kanonischem Recht ein deklaratorisches Urteil erforderlich, so ist zur Aufhebung von Gott nicht zusammengeführter Ehen im protestantischen Begriff ein rechtsgestaltendes Urteil bzw., wenn man mit Thielicke die eigentliche Auflösung der Ehe durch das Handeln der Partner zustandekommen läßt, ein wirksamer Beschluß der Eheleute erforderlich.

KLEINERE BEITRÄGE

Industriekultur und Religion¹

P. Clemens Brockmüller beschäftigt sich in seinem Werk „Industriekultur und Religion“, das schon vielseitige Beachtung und Anerkennung gefunden hat, mit dem Lebensstil der modernen industriellen Gesellschaft, in der wir leben und die wohl auch für die noch nicht von der technischen Zivilisation ergriffenen Völker Zukunft bedeutet, unter pastoralem Aspekt, „ob und inwieweit dieses andersartige Verhalten in religiöser und ethischer Hinsicht berechtigt ist“ (9) und bewältigt wird. P. Brockmüller beschränkt sich bei seinen Überlegungen auf „soziologische Zusammenhänge“, die immer einen wichtigen Bestandteil für das menschliche Leben darstellen (10).

Diese fordern religiöse Lebensformen, religiöse Durchdringung (10), religiöse Prägung (11). Es ist dem Verfasser ernst mit dem Wort Papst Pius' XII., daß die Sendung an die Welt der Kirche wesentlich ist, daß diese sich nicht in einem Sakristeichristentum erschöpfen kann, daß sie keine in sich geschlossene Größe neben der Welt ist (42), sondern das Lebensprinzip der Gesellschaft (224).

P. Brockmüller will seine Darlegungen nur als Diskussionsbeitrag verstanden wissen (11). Das ist bei der Lektüre vor Augen zu halten, wenn seine Über-

¹ Zu dem Buch von Brockmüller, Clemens SJ: Industriekultur und Religion. Frankfurt. Knecht-Verlag 1964. 288 S., Lw. 14,80 DM.

legungen nicht mißverstanden werden sollen, die zuweilen apodiktisch erscheinen oder an marxistisches Denken erinnern könnten, wenn er z. B. bespricht, wie das Kulturelle, Sittliche und Religiöse von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig ist.

Das Buch enthält zwei Teile: Die Prinzipien (13—64) und die Folgerungen sowohl für das Glaubensleben (69—134), als auch für das sittliche Leben (135—288), insbesondere für die Familiengemeinschaft (150—200) und für die Wirtschaftsgemeinschaft (200—288). Für Brockmöller gilt es als ausgemacht, daß die industrielle Revolution tiefgreifende Veränderungen nicht nur in den äußeren Lebensverhältnissen, sondern auch im Innern der Menschen herbeigeführt hat (24), daß „veränderte Verhältnisse tatsächlich die geistigen, moralischen und religiösen Verhaltensweisen verändern“ (35).

Der Verfasser beabsichtigt nicht, die Wandlungen zum industriellen Lebensstil und die daraus resultierenden Verhaltensweisen rein akademisch und wissenschaftstheoretisch zu erörtern. Er will Seelsorger sein (68) und durch seine Überlegungen pädagogische Voraussetzungen (50) schaffen für lebendiges Christentum in der Gegenwart. Dennoch muß er auf Prinzipielles eingehen, das er schon andeutet im Zitat aus der Ansprache Pius' XII., welches er an den Anfang setzt: daß umgewandelte wirtschaftliche und soziale Verhältnisse neue Formen der naturrechtlichen Postulate verlangen (vgl. 49). Darauf kommt Brockmöller besonders S. 43—57 zu sprechen. Hier liegen wohl die prinzipiell bedeutsamsten, aber kritisch zu überprüfenden Ausführungen vor.

Er unterscheidet die allgemeine, abstrakte menschliche Natur von der konkreten Natur des Menschen (z. B. 43, 136, 137 u. ö.). Wohl gibt es Rechte und Pflichten, Gebote und Verbote, die sich aus der abstrakten Natur des Menschen als solcher ergeben und immer, absolut und allgemein gelten (44). Es gibt aber auch die konkrete Befindlichkeit der menschlichen Natur, die Rechte und Pflichten entläßt, „die sich aus der Beziehung zu den konkreten Verhältnissen“ (137) ergeben, ohne daß diese für andere Befindlichkeiten und in anderen Verhältnissen gelten, selbst wenn sie in geltender Sitte oder in rechtlichen Institutionen verankert worden sind (44). Es gibt also für die sittliche Ordnung unveränderliche und veränderliche Elemente (47).

Die Unterscheidung von abstrakter und konkreter menschlicher Natur übernimmt P. Brockmöller, weil sie für seine Intentionen bestens geeignet erscheint. Diese Unterscheidung sollte aber behutsam erwogen werden. Die abstrakte Natur kommt jedem zu, der Menschenantlitz trägt. Die konkrete Natur sind Befindlichkeiten, die dem Menschen nicht nur als Individuum und Person eigentümlich sind, sondern auch sofern er einer geschichtlichen Gesellschaftsgruppe und deren Kultur angehört. Sollte man die so verstandene konkrete Natur nicht geeigneter gesellschaftlichen Typos nennen?

Der Begriff Natur ist in der Geschichte der Theologie gewiß nicht eindeutig. Sicher aber besagt er, daß eine Wesenheit, die von Gott geschaffen ist (Augustinus), sich dynamisch dartut, expliziert (Thomas von Aquin). Die Explikation ist veränderlich und geschichtlich, aber der Explikation wohnt etwas Bleibend-Beständiges inne, das primär von metaphysischer, nicht von geschichtlich-kultureller Art wohl aber die grundlegende Bedingung dafür ist. Diese aber ist das

Interessante und Entscheidende, wenn von Naturrecht, Naturgesetz und Natur des Menschen gesprochen wird, demgegenüber die Modi der Explikation — und die heutige Industriekultur ist ein solcher Modus — ein Zweites sind, was man besser nicht mit Natur bezeichnen sollte, wie es durch eine gewisse philosophisch-theologische Tradition nahegelegt wird. Natur so verstanden ermöglicht Kultur, ohne sie auf ein bestimmtes Fixum zu determinieren.

Zudem sollte mit abstrakter Natur nicht das vom Menschen gemeint werden, was nach Absehen von allen individuellen und kulturellen Proprietäten noch übrig bleibt. Solche Abstraktheit hat einen nur sehr generellen und höchst unbestimmten Charakter, der, genau bedacht, auch nicht mehr zur Begründung von Rechten und Pflichten ausreichen kann, es sei denn zu solchen, die wiederum abstrakt und so generell sind, daß sie nirgendwo konkret gelten. Die so gefaßte abstrakte menschliche Natur ist, genau genommen, für das Sittliche und das Kulturelle belanglos und scheint nur ein Relikt aus einem schon längst überholten (rationalistischen) Denken zu sein. Auch die Unterscheidung von Naturrecht ersten, zweiten und dritten Grades (45) dürfte — so scheint es — eher einer Notlösung nahekommen als metaphysisch-ethische Sachverhalte überzeugend herausstellen.

Es gehört zur menschlichen Natur, nicht abstrakt und generell zu existieren, sondern in einem jeweilig geschichtlichen und in diesem Sinne konkreten Zustand. Dieser ist jedoch nicht so etwas wie eine partikuläre Schlußfolgerung aus der allgemeinen Menschennatur (allgemein dürfte überhaupt nur im Sinne von universell und nicht von generell verstanden werden). Darum lassen sich auch nicht Rechte und Pflichten aus dem kulturellen Zustand derart gewinnen wie aus der allgemeinen menschlichen Natur. Die letzteren sind immer kulturell geformte Rechte und Pflichten, die eigentlich nicht aus der kulturellen Verfaßtheit selbst, sondern zu guter Letzt aus der menschlichen Natur gelten. Die kulturelle Verfaßtheit als solche verlangt Entsprechung, Sitte und Ordnung, die jedoch nur relativ sein und gelten, deswegen verändert, abgelöst werden können (53). Jeder kulturelle Zustand enthält solche Vorstellungsgehalte und Wert-schätzungen, die relativ und partikulär sind. Wenn der Verfasser Veränderung des Glaubensinhaltes, zutreffender: neue, andere religiöse Vorstellungen fordert, die der sich entwickelnden Industriekultur gemäß sind, so dürfen diese nicht mit theologischen Aussagen verwechselt werden, die absolut wahr sind, auch wenn sie die Unendlichkeit Gottes niemals erschöpfend zum Ausdruck bringen können. Diese sind Auswahl aus der Fülle der Wahrheit, aber eben Wahrheit. Eine andere Frage ist, ob diese absolut beziehungslos sein können zu dem, was die theologische Aussage — auch! — bewirken soll, nämlich eine glaubensmäßig vertiefte Vorstellung von der Welt des modernen Menschen (80).

Erscheint es um dieser willen z. B. gerechtfertigt, das Verhältnis der Menschen zu Gott nach den neuen Vorstellungen als mitverantwortliche und mit-schaffende Partnerschaft (93) zu formulieren, weil in der derzeitigen zivilisatorischen Situation die mitmenschlichen Beziehungen im Betrieb und in der Gesellschaft sich zur Partnerschaft entwickeln? Thomas von Aquin z. B. fügt bei Überlegungen, die ihren Ausgang in menschlichen Zuständen und Verhältnissen

haben und nur in Analogie auf das Theologische übertragen werden können, das kleine Wort *quasi* bei, um damit deutlich zu machen, daß hier nur Vergleiche von nichtmetaphysischer und von nicht streng theologischer Art vorliegen, wiewohl sie geistreiche Interpretationen sein und anschauliche Vorstellungen wecken können. Um der Wahrheit willen aber ist zu beachten, daß solche Vergleiche Anthropomorphismen sind, die auch einmal nicht mehr ansprechen können, ja sogar in veränderten kulturellen Verhältnissen als ungeeignet und falsch empfunden werden, selbst wenn sie einmal bedingt geeignete Bilder und Vorstellungen waren. Nochmals soll auf „Natur“ hingewiesen werden. Natur bezeichnet — wenigstens nach dem heiligen Thomas — das Wirkliche, sofern es allem Zutun des Menschen vorausliegt und von sich aus Art und Wesen hat; weiters, sofern das Wirkliche tätig-lebendig ist und darin sein Wesen bekundet. Ferner bezeichnet Natur auch das Beherrschende, das Mächtigste in den Lebensäußerungen, das der Lebensbetätigung zugleich Maß, Form, Gestalt und Inhalt verleiht. Damit wird Natur auch zum Guten, zur Sinnbestimmung, zum Vollkommenen. Naturgemäß, natürlich besagt dann das, was dem Ziel, dem Maß, der Wesensfülle entspricht. Man müßte also die Industriekultur im Lichte dieser Naturbegriffe überprüfen, um zu beurteilen, ob und inwieweit der Strukturwandel der zwischenmenschlichen Beziehungen und ihre Auswirkungen auf Familien- und Wirtschaftsgemeinschaft gesund und gut sind. Lediglich die Feststellung, daß ein Strukturwandel auf Grund der Industrialisierung vor sich geht und ein gewisses neues Ethos schafft, reicht noch nicht hin zur Würdigung der Industriekultur bzw. zur Legitimierung der neugeschaffenen Lebensformen.

Dem Verfasser liegt es jedoch aus pastoralen und pädagogischen Gründen näher, die Vorstellungswelt der gegenwärtigen Kultur für das Religiöse und Sittliche fruchtbar zu machen. Die ausgezeichneten soziologischen Beschreibungen und Analysen, die überzeugenden Korrekturen von Wertungen gegenwärtiger Zustände, die positive Würdigung der Gehalte neuer kultureller Formen z. B. der Familie, der Autorität, der Berufstätigkeit der Frau, des Betriebes, des Berufsethos u. a. m. können zu einem neuen Begreifen des Verhältnisses des Menschen zu Gott Anregung geben, zu neuer Fassung der kultischen Verehrung Gottes und zu einer reicheren Differenzierung des christlichen Ethos, ist doch in alledem in neuer, bisher von der Menschheit nicht gekannter und verwirklichter Weise *gloria dei* zu erstellen. Diese aber ansichtig zu machen, geht über das pastorale und pädagogische Bemühen weit hinaus und ist eine eminent theologische Aufgabe. Dazu gibt P. Brockmöller eine sehr ernst zu nehmende Anregung.

L. Berg, Mainz

Zur Chronologie der Schriften Gabriel Biels von 1462 und zu seiner Rolle in der Mainzer Stiftsfehde¹

Über die Quellen, die uns Gabriel Biel — am Vorabend der Reformation Mainzer Domprediger und ein berühmter nominalistischer Theologe — aus dem Jahre 1462 hinterlassen hat, scheint es ein Mißverständnis zu geben. Die Schrif-

¹ Für die deutsche Übersetzung dieses Beitrags bin ich Herrn Dr. Karl Pellens vom Institut für Europäische Geschichte (Mainz) zu großem Dank verpflichtet.

ten Biels aus diesem Jahre sind nicht nur wichtig für die Erforschung seiner geistigen Entwicklung, sie helfen uns auch zu einem besseren Verständnis der Mainzer Stiftsfehde (1459—1463) und der Rolle, die Biel in dieser Auseinandersetzung spielte. Die neuesten Auswertungen dieser Quellen stammen von Adalbert Erler, Frankfurt, und Heiko Oberman, Harvard. Beide scheinen an einem je anderen Aspekt des Problems zu arbeiten, und ihre ohne Wissen voneinander gewonnenen Ergebnisse führen den Leser vielleicht mehr von der Frage weg, als daß die zu einem wirklichen Verständnis verhelfen. Adalbert Erler² kündigte 1960 die „Entdeckung“ eines Briefes an, den Biel am 18. September 1462 an einen Freund in Mainz geschrieben hat, und der in einer Handschrift des Vatikanischen Archivs³ überliefert ist. Offensichtlich wußte Erler nicht, daß dieser „bisher unbekannte Brief“⁴ auch in zwei anderen Manuskripten, eines im Stadtarchiv Frankfurt⁵ und eines im Mainzer Stadtarchiv⁶ enthalten war. Die Frankfurter Abschrift, die 1726 von J. B. Ritter⁷ herausgegeben worden ist, wurde entweder durch Biel selbst an den Frankfurter Rat geschickt oder, was wahrscheinlicher ist, von Biels Mainzer Freunden kurz nach dem Empfang nach Frankfurt gegeben. Die Mainzer Abschrift wurde 1910 von F. W. E. Roth ediert⁸. Der von Erler herausgegebene Text ist der kürzeste; er ist offensichtlich unvollständig. Leider gibt die Ausgabe von Roth nicht den ganzen Text der Mainzer Handschrift wieder. Wir wissen nicht, warum Roth ihn kürzte. Aus diesen Gründen ist der von Ritter publizierte Text zugleich der älteste und der allein vollständige Text, der uns im Druck vorliegt. — Heiko Oberman übernahm nun eine englische Übersetzung dieses Schreibens in seine Studie über Gabriel Biel, die er 1963 veröffentlichte⁹. Diese Übertragung ging von der Transkription Roths aus. Oberman scheint seinerseits sowohl die Frankfurter und Vatikanischen Abschriften als auch deren frühere Publikationen durch Ritter und Erler übersehen zu haben. Im Jahre 1964 gab Erler¹⁰ den Brief noch einmal heraus. Man mußte wiederum den Eindruck haben, hier sei eine neue Textgrundlage für die Forschung gewonnen worden.

Dies wäre nur ein einfacher — und nicht seltener — Fall, in dem zwei Gelehrte nicht alle Quellen und Vorarbeiten ihres Themas heranziehen konnten, wenn die Lage nicht weiter kompliziert würde durch eine zweite Schrift Biels, das

² A. Erler, Gabriel Biel und die Mainzer Stiftsfehde, *Nassauische Annalen* 71 (1960) 222—224.

³ Vat. Pal. Lat. 192, fol. 204^v—206^v.

⁴ A. a. O. 222.

⁵ Vernichtet im zweiten Weltkrieg.

⁶ Stadtarchiv Mainz, Hs II, 219, 23—24.

⁷ J. B. Ritter, *Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurth am Mayn*, Frankfurt 1726, 18—23.

⁸ F. W. E. Roth, Ein Brief des Gabriel Biel, 1462. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 35 (1910) 582—585.

⁹ H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Mass., 1963, 26—29.

¹⁰ A. Erler, *Mittelalterliche Rechtsgutachten zur Mainzer Stiftsfehde 1459 bis 1463*, Wiesbaden 1964, 309—312.

Defensorium von 1462, in dem Biel theologisch und juristisch die Stellung Adolfs von Nassau in der Stiftsfehde verteidigt. Bisher wurde kein ernsthafter Versuch unternommen, dieses Dokument in seinem Verhältnis zu dem Brief aus dem gleichen Jahr zu datieren. Bei der Diskussion der Chronologie von Biels Schriften behandelt Heiko Oberman¹¹ das Defensorium vor dem Brief. Um dieses Defensorium zu datieren, verläßt er sich vor allem auf eine Auskunft im Register der Hagenauer Ausgabe der *Sermones Biels* von 1510, der — nach Oberman — das Defensorium zum erstenmal anhangsweise beigegeben war¹². Hier weist Biels Schüler Steinbach das Werk dem Jahre 1462 zu, ohne eine nähere Angabe zu machen¹³. Für die Abfassung des Briefes ist bei Oberman nur das Jahr 1462 angegeben. Wenn Oberman auch nicht versucht, die Schriften Biels streng chronologisch zu ordnen, so muß der Leser doch den Eindruck gewinnen, das Defensorium sei vor dem Brief geschrieben. Dies ist aber nicht der Fall. Abgesehen von dem Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles¹⁴ und einigen Predigten¹⁵, ist dieser Brief, den Erler richtig auf den 18. September datiert, das früheste Werk Biels. Vielleicht wurde das Defensorium vor dem Brief begonnen; vollendet wurde es aber erst innerhalb der nächsten vier Wochen. Es trägt das Datum vom 22. Oktober. In seinem Aufsatz von 1960 spielt Erler¹⁶ mit der Idee, es könne ein Zusammenhang bestehen zwischen der Wirkung dieses Briefes auf die Bürger von Mainz und Adolfs Eroberung der Stadt am 29. Oktober. Jedoch wird dieser Gedanke in dem Werk von 1964 nicht weiter verfolgt. Das gleiche könnte eher vom Defensorium vermutet werden. Nach aller Wahrscheinlichkeit aber war Adolfs Sieg das Ergebnis eines langen Ringens, einer vornehmlich politischen und militärischen Auseinandersetzung, die von einem Rechtsgutachten, denn ein solches war Biels Defensorium¹⁷, wahrscheinlich kaum beeinflusst werden konnte. Jedenfalls nahm Adolf Mainz eine Woche nach der Vollendung des Defensoriums ein und löste so für die Bürger von Mainz jenes Gewissensproblem, das Biel in beiden Schriften so nachhaltig beschäftigt hatte.

Vom Defensorium kannte man bislang nur einige Frühdrucke, als ältesten den von 1500 aus Tübingen. Bei den Arbeiten, die ein Forschungsstipendium des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, ermöglichte¹⁸, konnten wir im

¹¹ A. a. O. 24.

¹² Tatsächlich wurde das Defensorium der Hagenauer Ausgabe der *Sermones Biels* von 1510 nicht angehängt, sondern war schon ein integrierender Bestandteil der ersten Ausgabe dieser Predigten bei Johann Otmar in Tübingen von 1499—1500.

¹³ Jedoch bemerkt Oberman — überraschenderweise nur in einer Anmerkung — daß Biel selbst am Ende der Schrift ein genaueres Datum angibt: den 22. Okt. 1462.

¹⁴ Universitätsbibliothek Gießen, Hs 618, fol. 1—196.

¹⁵ Universitätsbibliothek Gießen, Hs 772, fol. 10—417.

¹⁶ A. a. O. 224.

¹⁷ Erler machte bedeutende Anstrengungen, die Rechtsgutachten zur Stiftsfehde herauszugeben, übersah aber Biels Defensorium, das eines der wichtigeren aus dieser Reihe von seiten der Partei Adolfs darstellt.

¹⁸ Für dieses Stipendium der Abt. Religionsgeschichte dieses Instituts danke ich sehr herzlich Herrn Prof. Joseph Lortz.

Mainzer Stadtarchiv¹⁹ eine ältere Abschrift des Defensoriums entdecken, und zwar in der gleichen Handschrift, die den Brief von 1462 enthält. Diese Handschrift wurde vielleicht deshalb bisher nicht erfaßt, weil ihr der gewohnte (und wohl spätere) Titel fehlt, und sie deshalb durch ihr Incipit und ihren Inhalt identifiziert werden muß. Offensichtlich war auch der Archivar, der das Inhaltsverzeichnis für diese Handschriftensammlung schrieb, nicht mit dem Werk vertraut. Er beschrieb es folglich als „Predigt?“. Adalbert Erler entdeckte eine andere Abschrift dieses Defensoriums in dem vatikanischen Kodex²⁰, der den Brief von 1462 enthält. Wie der Archivar des Mainzer Stadtarchivs erfaßte aber auch er nicht Wesen und Bedeutung dieses Werkes und beschrieb es lediglich als „ein anderer Traktat desselben Verfassers: *Magistri Gabrielis Byel de Spira tractatus de quibusdam articulis fide credendis*; Beginn: *Olim surrecturos*“²¹. Eine Ausgabe dieses Werkes wird vorbereitet und soll in Kürze erscheinen.

Die Bedeutung des Jahres 1462 für Biel und die Wichtigkeit der Chronologie dieser beiden Schriften bedürfen einer neuen Untersuchung. Da Biel Domprediger unter den Erzbischöfen Theodor von Erbach und Diether von Isenburg war, erhebt sich die Frage, wann und warum er zur Partei Adolfs von Nassau hinüberwechselte. Spricht Biel im Defensorium aufrichtig oder sucht er mit Hilfe dieser Schrift die Partei zu wechseln, zu einem Zeitpunkt, als Adolfs endgültiger und naher Sieg schon allgemein klar erkannt werden konnte? Diese und andere Fragen können nur durch eine sorgsamere Prüfung der Domüberlieferung und durch eine kritischere Interpretation von Biels Schriften aus dem Jahre 1462 beantwortet werden, die nun der Wissenschaft leichter zugänglich gemacht werden.

William J. Courtenay
Department of History Stanford University
z. Z. Mainz

¹⁹ Stadtarchiv Mainz, Hs II, 219, 25—41.

²⁰ Vat. Pal. Lat. 192, fol. 196 ff.

²¹ A. a. O. 222; vgl. in dem zitierten Buch 312.

BESPRECHUNGEN

MORAL — CHRISTLICHE GESELLSCHAFTSLEHRE

Müller, Alois: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1964. 308 Seiten. Lw. 19,80 DM.

A. Müller befaßt sich mit dem delikaten Problem: Befehl/Gehorsam in der Kirche. Seine pastoraltheologischen Ergebnisse greifen auf dogmatisch-moralische Untersuchungen zurück, die mehr Raum füllen (1—192) als die eigentlich pastoralen Konklusionen (203—296).

Der I. Teil bietet einen sehr detaillierten Einblick in die vorhandene Literatur. Ein geschichtlicher Rückblick zeigt, daß gemäß dem NT die ganze Gemeinde aktiven Anteil an der Amtsausübung hat (60/61), auf Grund der gnadenhaften Priesterlichkeit der ganzen Gemeinde und wegen der Vielzahl der Gnadengaben (73). Die bischöfliche Vollmacht wird erst im 2. Jahrhundert besonders betont (67), und am Ende des 3. Jahrhunderts hat sich ein monarchisch-kollegialer Episkopat entwickelt (71). Im Mittelalter hebt der Kampf gegen das Laienelement an (75); erst der Zerfall der Christianitas bringt der kirchlichen Laiengemeinde eine neue Bedeutung (85). Anfangs werden die kirchlichen Ämter bewußt als Diakonia bezeichnet (100), um den Dienst am Ganzen auszudrücken, wie ja auch die Bibel an alle Glieder der Gemeinschaft gerichtet (101) und der Beistand des Hl. Geistes allen verheißen ist (107).

Im moraltheologischen Abschnitt (125—199) distinkuiert der Verfasser zwischen Führungsgehorsam, der auf Mündigwerden hin angelegt ist (131), Ordnungsgehorsam, der sich aus der Übereinstimmung eines Zieles mit der *lex aeterna* (133) rechtfertigt, und Liebesgehorsam, bei dem der eigene Wille dem des geliebten Menschen angeglichen wird (134). Jede Form von Gehorsam hat ihr objektives Ziel in der Erfüllung des ewigen Gesetzes (136). Der Verfasser legt auch die etwas aparte (148) Gehorsamskonzeption des hl. Ignatius auseinander (139—153), wonach der Untergebene über das Befohlene so denken soll wie der Obere (143). Demgegenüber betont Müller, der Gehorchende dürfe sein eigenes Urteil über das Geforderte „nie grundsätzlich aufgeben“ (154). Durch das ganze Buch hindurch werden die Pflichten des Befehlenden primär herausgestellt, der die Hauptverantwortung habe (157) und dem Ziel des Ganzen dienen müsse (159). Er muß Befehle verständlich machen und freie Möglichkeiten gewähren lassen (163). Der Gehorchende seinerseits muß Vertrauen auf die Autorität haben können (163); „Widerstand im Gehorsam“ ist gegebenenfalls legitim (167). Befehlender und Gehorchender müssen gemeinsam an einer Aufgabe wirken (171).

Der Autor betont ausdrücklich, kirchlicher Gehorsam sei nur gegenüber unfehlbaren Akten der kirchlichen Amtsgewalt zu leisten (176), es sei kein Führungs-, sondern Ordnungsgehorsam, also Gehorsam in einer Liebesgemeinschaft (190). Es werden weitere Erscheinungsformen der Autorität aufgezeigt: Vaterautorität (214), Rechtsautorität (215), Berufsautorität, abstrakte Autorität (216) und anonyme Autorität, die ein vielseitigstes Gebilde der Menschen ist (217).

Menschliche Autorität ist stets in Frage gestellt und nur durch sachgemäße Verwaltung zu gewährleisten (223). Der moderne Mensch, der soziologischen Erhebungen zufolge keineswegs grundsätzlich autoritätsfeindlich ist (229), will an Stelle einer institutionellen eine natürliche Autorität (231). Alle menschlichen Erscheinungen von Autorität sind generell ambivalent (234).

Im III. Teil (243—296) werden pastoraltheologische Erfordernisse aufgezeigt. Bei den Gehorchenden besteht — auch innerhalb der Kirche — Mißtrauen (246) wegen der öfters spürbaren Diskrepanz zwischen gebieterischer Form und sachlicher Berechtigung eines Befehls (247). Demgegenüber verlangt die Gegenwartssituation, „daß mehr die Autorität Gottes und Christi, und weniger die der Kirche . . . betont wird“ (255). „Die Tatsache der Brüderlichkeit jeder Autorität . . . muß heute ernst genommen werden“ (257). Kirchlicher Gehorsam darf nicht Selbstzweck sein (263), sondern muß der Einheit dienen (264). Ein Hauptfehler der Autorität wäre es, ihre Fehler nicht zuzugeben (265), da jeder weiß, daß keine menschliche Autorität unfehlbar ist (266) und absolutistische Formen heute nicht mehr anerkannt werden (269). Der „Geist der Kritik“ darf in der Kirche nicht gefürchtet werden (277). Vor allem müssen die kirchlichen Befehlsinstanzen in gemischten Dingen mit größter Vorsicht zu Werke gehen, „um nicht ihre Wissenszuständigkeit“ zu überschreiten (288/89). Der Kirche steht es überhaupt eher an, zu verkünden als zu befehlen (291).

Schon der knappe Durchblick durch die bedächtigen Ausführungen Müllers beweist, wie komplex und heikel die hier auftauchenden Probleme sind. Es wäre noch anzumerken: Der Autor geht auf die relevante Differenz von Befehl und Gesetz nirgends explizit ein. — Die Ausführungen über das Mündigwerden (189) möchten differenzierter sein.

Ist es — terminologisch — anzuraten, auch den Seinsgesetzen (209) oder den Wissenschaften (266) Autorität zuzuerkennen? Ist „anonyme Autorität“ (217) wirkliche Autorität, wo ihr doch die Kontrollierbarkeit fehlt? (vgl. 297) Reicht der christologische Weg zur moral-theologischen Begründung des Gehorsams aus? Wird die Kirche nicht zu sehr vom Natürlichen her gesehen und beurteilt? (265). Ist die geforderte Einsicht in das Befohlene bzw. das zu Glaubende immer möglich?

Diese kritischen Notizen bzw. Fragen mögen so verstanden werden, wie der Autor das Verhältnis von (richtunggebender) Aussage und übernehmendem (Ge-)Hörchen begreift. Seine Arbeit ist ein tiefeschürfender und ernstzunehmender Beitrag zu dem von Johannes XXIII. in die Wege geleiteten *aggiornamento in ethicus*. L. Berg, Mainz

Kelley, Clement Francis: Der Geist der Liebe. Nach der Lehre des heiligen Franz von Sales. — München, Paderborn, Wien: Schöningh — Zürich: Thomas-Verlag 1963. 306 S. Lw.

Kelley versucht, die salesianische Konzeption der Liebe herauszustellen. Dies leistet er in Form eines weit ausholenden Kommentars zu den schriftlich und mündlich geäußerten Gedanken des Bischofs von Genf.

In Kapitel I wird die Liebe, die sowohl Weg zur Vollkommenheit als auch diese selbst ist, als „wahre Mitte zwischen allen Extremen“ (32) gezeichnet, die ausgleichend, ordnend auf das Gesamtmenschliche wirkt (33), identisch mit der Frömmigkeit ist (38) und alles Ungewöhnliche meldet (44). Sie macht die Lebendigkeit im geistlichen Leben aus (37), das Leben im vollen Sinne (38) und führt zur Erkenntnis Gottes (43). Zu ihr gehören sowohl Eros als Agape, die zusammen *Philia* bilden (50) und die trinitarische Liebe abbilden (52). Zwischen Liebe und ihrem Ziel Vereinigung besteht ein Wechselverhältnis (51), das gegenseitige Freundschaft zwischen Gott und der Seele erbringt (52).

Der erste Schritt der *Philia* ist Selbsterkenntnis (59), der zum göttlichen Humanismus führt (63), worin alle göttlichen Aspekte der menschlichen Natur zur Geltung kommen.

Die Theologie der Liebe (II. Kap.) zeigt, daß die Schöpfung ein Liebesakt Gottes ist (65), der weltimmanent als Inkarnation der Liebe (68) fortdauert (66). Als Freund Gottes (69) hat der Mensch Grund zum Optimismus (70), obwohl er weiß, daß nichts Geschaffenes sein Glück gewährleisten kann (76). In der Liebe will die Seele dem göttlichen Willen willfahren (80) und wird praktisch Dienst (82).

Das III. Kap. betont die Synchronisierung von „Welt“ und „Ewigkeit“ (93). Der Geist der Liebe kann nur in Verbindung von beiden vollkommen sein (96). Franz von Sales, der „große Vorkämpfer für die Laienwelt“ (98), sieht in Beschauung und Tätigkeit keine sich ausschließenden Gegensätze (99). Die Welt ist „eine notwendige Brücke“ (103), daher muß der Geist der Liebe auch in der Gesellschaft, im Mitarbeiten an der Welt, zur Geltung kommen (106): *laborare est amare* (111). Die Liebe vermittelt zwischen Welt und Ewigkeit (115). Kloster und Haushalt haben das eine gemeinsame letzte Ziel (121).

Die Strategie der Liebe (IV. Kap.) verlangt vom Anfänger einfache Liebe und Selbstzucht (125) und gerät dadurch in die „Reichweite der meisten Christen“ (133). Allerdings muß ein Wandel der menschlichen Natur möglich sein (135), sofern in der Betrachtung ein Loslösen des menschlichen Geistes vom Ich einsetzt (139), um in Verbindung zu Gott zu kommen (142). Die *posture de suavité* = Haltung sanfter Milde (154) Gott, dem Nächsten und sich selbst gegenüber (151), ist Vorbedingung geistlichen Fortschritts. Selbstaufgabe ist wesentlich für das geistliche Leben (157), und *suavité* ist Freiheit des Geistes, d. i. Liebe (163).

Nach Kap. V muß die tätige Liebe durch die Affektliebe bereichert werden, welche in Beschauung und Gebet (165), d. i. im „vereinigenden Liebesbewußtsein“ (166) besteht. Die sicherste Methode geistlichen Fortschritts ist Einfachheit (174), das Grundanliegen des Heiligen (183). Das Bemühen um geistliche Vollendung ist allerdings mit Verwundungen verbunden — die Liebe als erste Leidenschaft ist bittersüß (190); denn sie ist stets bedürftig (191). Dabei müssen wir versuchen, uns von den eigenen Gefühlen ganz zu lösen (199).

„Liebe in ihrer Betätigung“ (VI. Kap.) meint Abtötung (210), wodurch sich die Seele dem göttlichen Geist öffnet (231). In den unauffälligen kleinen Tugenden des Alltags (213) und in der Tugend, die „dem bestimmten Fehler, mit dem wir zu tun haben, entgegengesetzt ist“ (217), zeigt sich Demut und Sanftmut als eine Form der Liebe (220). Die Tugend der Losschälung ist positiv und fördert in uns „eine anbetende Vereinigung mit den Dingen in Gott“ (222); sie äußert sich auch im Gleichmut, d. h. in der Einwilligung in den Willen Gottes (225). Weil die Gottesliebe allein für die Vollkommenheit entscheidend ist, kann nicht nur das Kloster, sondern auch die Welt eine „Liebesakademie“ (235) sein.

Nach dem Titel „Der Geist der Liebe“ könnte man eine Metaphysik bzw. Theologie der Liebe erwarten. Dies will der Autor jedoch nicht bieten (10), sondern mehr das Religiös-Ästhetische. Die Darlegungen werden oft durch zu üppige Zitate verdeckt und bieten

keine näheren Differenzierungen und Analysen, wo metaphysische Elemente der Liebe in Sicht kommen (Freundschaft 34, 52; Liebe/Willen/natürliche Neigung 39, 40, 58, 72; Vereinigung 51; Liebe/Leidenschaft 30). Dennoch weist das — von J. Niederehe übersetzte — Buch eine reiche Frucht emsigen Bemühens und sicherer Beherrschung des herangezogenen Materials auf. Daß der Stil mancher sprachlicher Unebenheiten wegen nicht an die literarische Qualität dessen heranreicht, dem das Buch gewidmet ist, mag an der Übersetzung liegen.

L. Berg, Mainz

Scheffczyk, Leo: Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1964. 138 S. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik. Bd. 4) Kart. Subskriptionspr.: 7,80 DM, Normalpr.: 8,80 DM.

Dieses Buch „will nur einige entscheidende Momente hervorkehren, an denen die innere Größe des biblischen Menschenbildes und der Bezug zum heutigen anthropologischen Denken aufleuchtet“ (28). Das Vorhaben ist dem Autor vollauf gelungen.

Einem gedrängten Überblick über aktuelle anthropologische Strömungen (7–28) folgt eine skizzenhafte Analyse der alttestamentlichen Aussagen über den Menschen als Kreatur Gottes (29–33), die sich insbesondere als gottbezogenes Sein (33–38) darstellt, welches des Menschen worthaft-dialogische Existenz begründet und ausmacht (38–47). Der Verfasser klärt die typisch biblischen, anthropologisch relevanten Begriffe „Fleisch“ und „Geist“ (47–52), um das Kapitel über die alttestamentliche Konzeption vom Menschen mit dem Hinweis auf die Unvollkommenheit eben dieses Menschenbildes zu beschließen, die in der Existenz Jobs deutlich wird (52–57). Ein II. Teil zeigt die in das Neue Testament integrierten anthropologischen Elemente des Alten Testaments auf (58–63) und stellt die umgestaltende Kraft der göttlichen Liebe heraus (63–68), die den „alten“ Menschen mit „neuem“ Leben begnadet (68–75) und zentral in der Einheit mit Christus besteht (75–79). Sofern diese „neue Schöpfung“ eschatologisch bestimmt auf Zukunft offen ist (79–88), wird ein Analogon zur profanen Menschenauffassung der Moderne ansichtig. Daher konfrontiert der Autor in einem III. Teil das biblische Menschenbild mit dem des modernen philosophischen Denkens, das den Menschen nur fragmentarisch zu begreifen vermag (91–103). Einer solch defekten, um nicht zu sagen nihilistischen Philosophie entspricht die moderne Literatur, in welcher der Verlust des Humanum bewußt und radikal aufgezeigt wird (103–110). Anknüpfungspunkte an die biblische Menschenvorstellung sieht der Verfasser darin gegeben, daß in dieser Literatur die Sehnsucht nach Ziel- und Sinnhaftigkeit (112) wach ist und sich „gerade in einem solch dezidierten Anti-Glauben die Verbindungslinien zum wahren Glauben nicht verwischen lassen“ (118). Damit bleiben diese bestimmten literarisch vorgetragenen Konzeptionen vom Menschen — wenigstens negativ — offen für den Gottmenschen „das Hochziel des Menschlichen überhaupt“ (121).

Da der Autor eine aktuelle Schrift zur Religionspädagogik vorlegt, nimmt es nicht wunder, daß die Darlegungen sich vorab auf pädagogischem Feld bewegen. Leo Scheffczyk ist es sicher nicht entgangen, daß bestimmte, von ihm öfters verwendete Formeln an sich genauerer Klärung bedürften, z. B. welches „der entscheidende Maßstab“ ist, worin die „natürliche Gottgemäßheit der Dinge“ besteht, was „ihre Abbildlichkeit zum absoluten Guten und Wahren“ besagt. Auch ist es nicht so einfach, „die Unangemessenheit der materialistischen, positivistischen, existentialistischen und rein humanistischen Vorstellungen vom Menschen“ (19) zu erfassen; denn „gläubiger Optimismus“ (21) bleibt angewiesen auf stabile Erkenntnis. Wie weit hilft hier die „Korrespondenz“ des genuin biblischen Denkens „zum Lebensgefühl des modernen Menschen“? Worin besteht der „kairos im biblischen Sinne“ (23)? Ist schon viel gewonnen, wenn der angeblich statische Terminus Gnade dynamisch-aktual modifiziert und die traditionelle theologische Terminologie existentialistisch „übersetzt“ (25) und „dynamisch-responsorial“ (45) gefaßt wird, wo der Verfasser — sehr zu Recht! — verlangt, daß das „Zeitbewußtsein einer dauernden kritischen Prüfung unterzogen bleibt“ (26)? — Der Übergang von der modernen Literatur zum biblischen Menschenverständnis wäre wohl weniger abrupt, wenn sozusagen als Zwischenglied Literaten wie G. Marcel und P. Claudel eingeschaltet würden, die ein christliches Pendant zum atheistischen Existentialismus eines Sartre bilden. Namen wie A. Malraux und A. Camus verdienten Erwähnung, da dieser in „L'Etranger“ und „L'Homme Révolté“, jener in „La Condition Humaine“ Entscheidendes zur *conditio humana* sagt.

Dem Autor verdanken wir eine sehr gekonnte, stilistisch tadellos formulierte, panoramaartige Studie über das christliche und profane Menschenbild. Die hier bezeugten literarischen Kenntnisse, vor allem der modernen amerikanischen und deutschen Literatur, sind erstaunlich.

Das Buch empfiehlt sich allen, die sich selbst besser kennenlernen wollen.

L. Berg, Mainz

Arbeitswelt und Bildung der Frau heute. Bildung und Bildungsauftrag in der Industriegesellschaft. Herausgegeben von Dr. Ingeborg Marx. — Köln: Wort- und Werk-Verl. 1964. 158 S. Kart. 8,70 DM.

Ingeborg Marx legt eine Sammlung von Referaten und Diskussionsbeiträgen vor, in denen anlässlich einer Tagung der Thomas-Morus-Akademie in Köln verschiedene Autoren zu Wort kommen. Das zentrale Thema ist die Stellung der Frau gegenüber der modernen Arbeitswelt und den heutigen Ausbildungsmöglichkeiten.

Einen soziologisch-geschichtlich klärenden Beitrag zur Frauenemanzipation (12–21) und zur gegenwärtigen Situation der Frauenarbeit (23–34) liefert die Herausgeberin I. Marx. Pater Brockmüller steuert ein Referat über die soziologische Funktion der Familie bei, in dem er die dasselbe Thema betreffenden Darlegungen in „Industriekultur und Religion“ etwas erweitert wiedergibt (35–43). Daran schließen sich Themen mehr pädagogisch-praktischen Charakters an: über den Bildungsanspruch der Frau referiert Priorin Sophia (45–59), über die bundesrepublikanische Berufsbildung der Mädchen legt D. Wilms eine statistisch solid unterbaute Analyse vor (61–81) und schließlich berichtet E. Jungnitz über ihre pädagogischen Erfahrungen mit der Mädchenbildung im 9. Schuljahr (83–90).

Der Titel des Buches eröffnet bereits, daß es sich um ein ganz aktuelles Thema handelt. Dabei erweist sich deutlich, daß man auch mitten in solch eigentlich „geschichtlichen“ Überlegungen nicht umhin kann, den prinzipiellen Fundus zu bedenken. Somit kommt (45) die Rede z. B. auf das „Wesen der Frau“, auf das „bleibende Frauenbild“, ohne daß man aber Näheres darüber erfährt, während Emonds (166) behauptet: „Das Bild der Frau kann nur in seiner „Geschichtlichkeit“ gesehen werden.

Es muß berücksichtigt bleiben, daß das Buch gewollt soziologisch-ökonomisch orientiert ist. Daß es diesbezüglich einen ausgezeichneten Überblick über die anfälligen Probleme bietet, fruchtbare Analysen bringt und sehr erwägenswerte Hinweise auf mögliche Lösungen gibt, soll rühmend erwähnt werden. Es leistet insbesondere dem in der öffentlichen Sozialarbeit Tätigen unentbehrliche Hilfe.

L. Berg, Mainz

Messner, Johannes: Die soziale Frage (im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialhilfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen). 7., neubearbeitete Auflage. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. 1964. 795 S. Lw. 60,— DM.

In der Flut von Publikationen zur sozialen Problematik ist es eine Wohltat, wenn einer der Altmeister katholischer Sozialphilosophie zur Feder greift und mit der ihm eigenen Systematik Ordnung in das Meinungschaos bringt. Die neubearbeitete 7. Auflage — seit der ersten Auflage vergingen 30 Jahre — hat den Vorteil zeitlich abgeklärten, wohl-durchdachten und abgewogenen Urteils. Dabei bleibt Messner nicht bei einer einfachen Analyse stehen. Der Teil I über den Kapitalismus und Teil II über den Sozialismus sind gegenüber früher gestrafft (286 Seiten), obwohl sie um die Gegenwartsproblematik bereichert sind. Breiten Raum nimmt daneben der konstruktive Teil III über die christliche Sozialreform ein (287–747). Unter der Überschrift verbirgt sich mehr, als der Leser vermuten möchte. Es ist eine tiefeschürfende und weit angelegte Konzeption, fundiert in gründlicher Kenntnis soziologischer und volkswirtschaftlicher Gegebenheiten, die an den Prinzipien christlicher Soziallehre gemessen werden.

Besonders erfreulich ist der durch alle drei Teile gleichmäßig durchgeführte thematische Aufbau, der nicht nur die kapitalistische, sozialistische und christliche Schau der Wirtschaft, der Gesellschaft, des Staates und der Kultur vergleichbar nebeneinanderstellt, sondern auch die jeweilige geschichtliche Entwicklung und philosophische Grundlegung einbezieht. Müßig zu sagen, daß dadurch ein Quervergleich wesentlich erleichtert wird. Die thematisch geordneten Literaturangaben am Ende eines jeden Abschnittes werden dankbare Hilfen sein für jeden, der mehr wissen möchte. Das stichwortartig aufgebaute ausführliche Sachverzeichnis ermöglicht rasches Zurechtfinden.

Das Buch gehört in die Grundstockbücherei eines jeden Theologen. Wo heute soziale Bildungsarbeit geleistet wird, wo man gegenüber den Meinungen der „andern“ rasch und doch gründlich Stellung beziehen muß, ist das Werk unbedingt zu empfehlen. Ein Buch, von dem man sagen würde: es lohnt sich!

A. Weyand

Jankowski, Josef: Der Betrieb. Ein Grundriß. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 74 S. (Das Soziale Seminar, Heft 5) Kart. 2,60 DM.

Der moderne Betrieb, mit den Augen eines Christen gesehen, so könnte man diese Handreichung zur Sozialen Bildungsarbeit überschreiben. Der Verfasser begnügt sich nicht mit der wirtschaftlichen Fragestellung; er weiß immer wieder die Beziehung des Betriebes zum Menschen herauszustellen, sei es, daß er den Betrieb als „Sozialraum“ (S. 7) oder Erziehungsfaktor deutet oder umgekehrt die Beziehungen des Menschen zum Betrieb betrachtet (S. 36 ff.). Über die Behandlung der Lohnformen und der modernen Lohnproblematik, der Partnerschaft im Betrieb, den Formen der Eigentumsbildung und der

Automation steht immer wieder der Leitgedanke einer „menschengemäßen Ordnung“. Die Probleme werden meist nur aufgerissen, aber mehr will die Schrift auch gar nicht. In straffer Darstellung bietet sie überraschend viele Hinweise, die als Diskussionsansätze wie geschaffen erscheinen.

A. Weyand

Bennemann, Josef: Sozialpolitik. Ein Grundriß. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 48 S. (Das Soziale Seminar, Heft 7) Kart. 1,90 DM.

In knapper und gedrängter Behandlung gibt der Verfasser eine Hinführung zu den Aufgabenstellungen einer auf dem Boden der christlichen Soziallehre orientierten Sozialpolitik. Auf Kosten der Ausführlichkeit erreicht die Schrift eine auf das Wesentliche hinzielende Information und Wertung, ob es sich nun um die Fragen der sozialen Sicherheit, die Gewerkschaften und Genossenschaften handelt oder um das Bundessozialhilfegesetz, die Wohlfahrtspflege und den Jugendschutz. Das Kapitel über die heutigen Aufgaben der Sozialpolitik hätte man gern ausführlicher behandelt gesehen. Für den Laien, auch für den älteren Jugendlichen, wird die Schrift verständlich sein. Dem Erwachsenenbildner bietet sich eine gute Hilfe.

A. Weyand

Dreier, Wilhelm: Funktion und Ethos der Konsumwerbung. — Münster: Regensburg-Verl. 1965. 292 S. Lw. 28,50 DM.

Mit dem Wissen des Volkswirtschaftlers um die inneren Zusammenhänge marktwirtschaftlicher Abläufe und dem sichtenden Blick des Theologen unternimmt der Verfasser eine schwere Aufgabe. Er will eine Hilfe zur christlichen Lebensbewältigung des tief in unser tägliches Dasein hineinragenden Bereiches der Konsumwerbung geben.

Nach einer sehr gründlichen und durchdachten Standortbestimmung der Werbung in der heutigen Wirtschaftswelt folgt eine Analyse der Werbemethoden und ihrer psychologischen, anthropologischen und soziologischen Wurzelgründe sowie eine Darstellung der Auswirkungen auf die Familie, die Dreier mit Recht nicht abstrakt sieht, sondern in ihrer modernen Krisenhaftigkeit und Labilität der Werbung ausgesetzt findet.

Dadurch entsteht eine in der Sache weitausholende und dennoch tragfähige Grundlage für eine ethische Bewertung. Es gelingt dem Verfasser an den Auswirkungen der Werbemethoden vor allem auf die Familie Grenzen und Maß der Werbungsmöglichkeiten aufzuheben. Die unterbewußten Werbeimpulse werden in der sittlichen Fragwürdigkeit des Umgehens personal verantwortlicher Entscheidung und in der desintegrierenden Wirkung auf die menschliche Persönlichkeit klar gekennzeichnet und abgelehnt. Die moralische Forderung, die Werbung auf den berechtigten Raum zurückzudrehen, ergibt sich mit großer Einsichtigkeit wie von selbst.

Dreier macht es dem Leser nicht leicht. Die wissenschaftliche Sprache und die Tiefgründigkeit der Darstellung fordern zum mitdenkenden Studium heraus. Daß man das Buch dennoch nicht eher aus der Hand legt, bis man auf der letzten Seite angekommen ist, stellt einen Beweis dar, daß Wissenschaftlichkeit und Problemtiefe zugleich auch fesseln können.

A. Weyand

De Witte, Liederik: Kirche — Kapital — Arbeit. Deutsche Bearbeitung von Oswald v. Nell-Breuning SJ, Limburg: Lahn-Verl. 1964. 179 S. (Taschenbücher für wache Christen, Bd. 9) Kart. 6,80 DM.

De Witte versteht es, den dynamischen Charakter der katholischen Soziallehre in der Anwendung ihrer Prinzipien auf die wandelbaren Gegebenheiten von Zeit und Raum überzeugend darzustellen. Am Beispiel des Menschen und seiner gesellschaftlichen Verflechtung, des wachsenden Eingreifens der staatlichen Gewalt in das menschliche Leben oder des Eigentums und seiner gewandelten Funktion zeigt der Verfasser auf, wie die Päpste von Leo XIII. bis Joh. XXIII. die Problemstellungen ihrer Zeit aus christlicher Schau gedeutet haben und wie so die katholische Soziallehre gewachsen ist. Breiten Raum nehmen in der Darstellung die Fragen des Arbeiters in Betrieb und Unternehmung ein; klar wird auch das so oft verkannte Bild der berufsständischen Ordnung Plus' XI. gezeichnet (S. 169 ff.) und gegen Fehldeutungen abgehoben. Mit einem Ausblick auf die christliche Ordnung der Gesellschaft schließt das ausgezeichnete Buch. Die Methode, ein und dieselbe Fragestellung in ihrer gewandelten Problematik zu betrachten und die jeweilige Lehre der Päpste angesichts der neuen Entwicklung zu betrachten, läßt die Heilhörigkeit, den Weitblick und die Aufgeschlossenheit der Kirche zu den modernen Zeitfragen in strahlendem Licht hervortreten.

A. Weyand

KIRCHENGESCHICHTE

R. Laufner (Herausgeber): Geschichte des Trierer Landes, I. Selbstverlag der Arbeitsgemeinschaft für Landesgeschichte und Volkskunde des Trierer Raumes, Trier 1964. 25,— DM.

Das seit der Mitte der fünfziger Jahre so erfreulich in Erscheinung tretende Interesse

an landeskundlicher und volkskundlicher Forschung, dem die Arbeitsgemeinschaften für Landesgeschichte und Volkskunde in den Regierungsbezirken Trier und Koblenz Förderung und Unterstützung bieten, hat bisher eine beträchtliche Reihe von Einzeluntersuchungen erbracht. Die Notwendigkeit, der Einzelforschung mit einer zusammenfassenden Gesamtdarstellung ein gesichertes Fundament zu bieten, lag auf der Hand. Als Ergebnis langjähriger Überlegungen, Planungen und Bemühungen, an denen viele Personen beteiligt waren, kann der Direktor der Trierer Stadtbibliothek nun den 1. Band vorlegen, dem zwei Bände folgen sollen.

Der Einführung von L. Peiry (Der Trierer Raum im Wandel der Jahrhunderte) folgen die Beiträge von B. Schiel (Einführung in die geologischen und geographischen Grundlagen des Trierer Landes, S. 9–38), W. Dehn (Trier und das Trierer Land vor dem Erscheinen der Römer, S. 39–97), † J. Steinhausen (Das Trierer Land unter der römischen Herrschaft, S. 98–221), E. Ewig (Das Trierer Land im Merowinger- und Karolingerreich, S. 222–302), K. Böhner (Das Trierer Land zur Merowingerzeit nach dem Zeugnis der Bodenfunde, S. 303–337).

Es tut dem Werk keinen Abbruch, daß die Beiträge von Steinhausen, Ewig und Böhner Zusammenfassungen und Überarbeitungen früher erschienener und größerer Darstellungen sind, die in der Forschung Beachtung und Anerkennung gefunden haben. Den an der Landeskunde interessierten Kreisen bieten diese Zusammenfassungen einen fundamentierten ersten Überblick über Probleme, Forschungsmethoden und Ergebnisse, der zum Studium der größeren Darstellungen ermuntert. — 40 Abbildungen im Anhang und zwei Karten runden das Werk ab, dem man weite Verbreitung und eine glückliche Fortsetzung wünschen kann.

F. Pauly, Trier

Jahrbuch 1964 für altbayerische Kirchengeschichte. Hrsg. v. A. W. Ziegler. — München: Seitz-Verl. 1964. 209 S., 6 Abb. (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 23, 3. Heft), kart. o. Pr.

Über die ganze Breite der Bistums-Kirchengeschichte erstrecken sich die Beiträge des anzuzeigenden Jahrbuches. Abhandlungen über die Gründungsgeschichte von Klöstern und Pfarren z. T. sehr früher Zeit stehen neben Beiträgen zur Kulturgeschichte und zur religiösen Volkskunde, zur Kunstgeschichte und zur Liturgiegeschichte, doch ist auch die jüngste Vergangenheit mit Beiträgen über den 1944 hingerichteten Hermann Wehrle und die Gefängnisbesorge in München-Stadelheim während des Zweiten Weltkrieges berücksichtigt. Das Jahrbuch bietet ein Musterbeispiel dafür, wie Bistums-Kirchengeschichte ohne die Gefahr der Verirrung in Kalendergeschichten betrieben werden kann. — Für Trier aufschlußreich ist der Beitrag von J. Staber über „Die Teilnahme des Volkes an der Karwochenliturgie im Bistum Freising während des 15. und 16. Jahrhunderts“, der manche Parallelen zu Trierer Gewohnheiten erkennen läßt.

F. Pauly, Trier

Reinhardt, Rudolf: Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert. Sonderdruck aus: „Ellwangen 764–1964, Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahrfeier“, hrsg. v. der Stadt Ellwangen, v. Viktor Burr, Schwabenverl. Ellwangen 1964.

Die Untersuchung ist für die Trierer Bistumsgeschichte von Bedeutung, weil mehrere Trierer Erzbischöfe des 18. Jahrhunderts auch Propste von Ellwangen waren (Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, Franz Georg von Schönborn und Klemens Wenzeslaus von Sachsen). Darüber hinaus ergeben sich aufschlußreiche Einblicke in die politische Verwendung von Propstei Ellwangen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und damit in die Reichskirchenpolitik der Zeit.

F. Pauly, Trier

Iserloh, Erwin: Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues. — Wiesbaden: Steiner. 1965. 38 S. (Institut für europäische Geschichte, Mainz, Vorträge, Nr. 38). Kart. 3,60 DM. Ein Separatdruck der eindrucksvollen Vorlesung, die Prof. Iserloh am 9. August 1964 beim Kueser Cusanus-Jubiläum hielt. Diese liegt inzwischen mit sämtlichen anderen Kueser Referaten auch in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 4, gedruckt vor. I. skizziert und beurteilt die Reformbemühungen und im besonderen die Ekklesiologie und die konkreten Vorschläge „katholische Möglichkeit“ einer durchgreifenden Reform vor der „Reformation im heutigen Verständnis des Wortes“.

Rudolf Haubst, Mainz

Seppelt, Franz Xaver — Schwaiger, Georg: Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. — München: Kösel-Verlag (1964). 572 S., Lw. 44,— DM. Im Selbstverständnis der katholischen Kirche nimmt das Papsttum eine zentrale Stelle ein. Die Diskussionen auf dem II. Vatikanischen Konzil kreisen zwar nur um diese Institution, die selbst von der Kirchenversammlung des Jahres 1870 behandelt wurde,

sie sind aber, wie der Verlauf des Konzils zeigt, zuinnerst von daher bestimmt. Eine Geschichte des Papsttums ersetzt darum auch nicht eine Geschichte der Kirche, sie entfaltet aber deren Gang durch die Jahrhunderte unter einem charakteristischen Aspekt.

Georg Schwaiger, Professor für kirchliche Geschichte Bayerns an der Theologischen Fakultät der Universität München, legt nunmehr in einer neuen Überarbeitung die bewährte, einbändige „Papstgeschichte“ seines Lehrers Fr. X. Seppelt vor. Die Neuauflage des fünfbandigen Werkes findet hier ein willkommenes Gegenstück für weitere Kreise. Auf einer gediegenen wissenschaftlichen Grundlage wird darin ein Überblick über die nun fast zweitausendjährige Geschichte des Papsttums geboten, und zwar in einer sachlichen Darstellung, die nicht ständig das „Krähen des Hahnes“ zu vernehmen glaubt, noch billig apologetische Tendenzen verfolgt.

Eine neue Gliederung des gewaltigen Stoffes erweist sich nicht nur als sachgemäß, sie erleichtert ohne Zweifel auch den Zugang zum Werk. Ausgehend vom Aufstieg des Papsttums im römischen Reich wird dieses behandelt im Früh- und Hochmittelalter, in der Epoche der Renaissance und der katholischen Reform, bzw. Gegenreformation; die Abschnitte über das Papsttum in der Säkularisierung der abendländischen Welt sowie im 19. und 20. Jahrhundert zeigen die Entwicklung auf bis in die Gegenwart. Mit Erstaunen vermerkt man, daß in diesem handlichen Band nicht nur die Grundzüge aufgezeigt werden, sondern zahlreiche Einzelaspekte der Papstgeschichte zur Sprache kommen. Die verschiedenen Rückblicke erhellen in besonderem Maße die genetische Entwicklung, die angesichts der langen Papstreihe zu leicht aus dem Blickpunkt tritt. An zahlreichen Änderungen inhaltlicher und formaler Art erkennt man außerdem die ordnende Hand des neuen Herausgebers; dem Fortgang der Forschung wie dem Sprachgefühl des heutigen Menschen ist damit in gleicher Weise Rechnung getragen.

Neu geschrieben wurden vor allem die Pontifikate der letzten Päpste, ein Unternehmen, das in Hinsicht auf die knappe zeitliche Distanz und die noch im Gang befindliche Diskussion zweifellos ein Wagnis bedeutet. Das umsichtige und abgewogene Urteil über Gestalt und Wirksamkeit Pius' XII. zerstreut jedoch alle Bedenken; in den außergewöhnlichen Schwierigkeiten seiner Regierungsjahre kommt das konkrete Verhalten dieses Papstes wohl ins rechte Licht, wobei der Verfasser selbst ein endgültiges Befinden einer späteren Zeit vorbehalten wissen will. Die Darstellung dieser Ära ist im übrigen charakteristisch für die neue Geschichte der Päpste, die den Hirten der Kirche jeweils auch als Kinder ihrer Zeit gerecht zu werden sucht, um so ein angemessenes, aber durchaus kritisches Urteil zu gewinnen. Selbstredend wird der Forscher da und dort Fragen anmelden können oder eine andere Ansicht vertreten; in Betracht der Gesamtleistung, die hier geboten ist, wirken solche Einwände jedoch gering. Aus einer tiefen Sachkenntnis, in abgewogenem Urteil und nicht zuletzt in einem ansprechenden, gewandten Stil bietet diese neugestaltete Papstgeschichte weiteren, historisch interessierten Kreisen eine vorzügliche Einführung.

Volle Anerkennung verdient aber auch der Verlag wegen der Gestalt dieses Werkes. Nicht nur die 68 ganzseitigen Kunstdrucktafeln lockern den Band wohltuend auf, auch der Text selbst ist gegenüber früheren Ausgaben entschieden besser lesbar. Form und Gehalt ergänzen sich also in vortrefflicher Weise.

P. Stockmeyer, Trier

Füglister, Robert L.: Das lebende Kreuz. Ikonographisch-ikonologische Untersuchung der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger (1964). 225 S., 48 Abb., Lw. Preis nicht mitgeteilt.

Als „Lebendes Kreuz“ bezeichnet man jene Kreuzesdarstellung, bei der die Balkenenden jeweils in agierende Hände übergehen. Diese tätigen Hände gehören weder zur Gestalt des Gekreuzigten selbst, noch stehen sie in unmittelbarem Zusammenhang mit den sog. arma Christi. Der Verfasser geht der Herkunft dieser eigenartigen, spätmittelalterlichen Kreuzigungsdarstellung nach und sucht ihre Entwicklung an Hand des Bildmaterials und einschlägiger Texte aufzuzeigen.

Der erste Teil bietet in chronologischer Reihenfolge eine ausführliche Beschreibung der bekannten — im Bildteil wiedergegebenen — „Lebenden Kreuze“, wobei natürlich die Möglichkeit von Ergänzungen offen bleibt. Im ikonographischen Abschnitt steht die Entfaltung dieses Kreuztyps sowie die Herkunft seiner Bildelemente zur Frage. Neben dem Kreuz erscheinen ja zur Illustration der Heilsbedeutung des Todes Christi symbolhafte Darstellungen, die sowohl das Ende des Gesetzes wie den Beginn der Kirche, die Überwindung Satans und die Erschließung des Himmels aussagen. „Das Eigenartige dieser Bildidee, die in erster Linie für das Auge geschaffen ist, besteht also darin, daß die übersinnlichen Auswirkungen der gottmenschlichen Leidenstat, einer passiven Handlung, erst als (Wort-)Abstraktionen auf einen zeichenhaften Gegenstand transferiert und die lokalisierten ‚Potenzen‘ dann wieder durch anthropomorphe Formen veranschaulicht und im Vollsinn des Wortes aktiviert werden“ (S. 111). Ein Sandstein-

fragment aus Trier wird in diesem Zusammenhang als ältestes Beispiel eines Totenkopfbaumes erwähnt (S. 151). Der ikologische Teil verfolgt die Bildidee auf Grund literarischer Zeugnisse; die Texte auf den Darstellungen bieten hierfür den Ausgangspunkt. Wenn auch die ältesten bekannten „Lebenden Kreuze“ erst aus dem frühen 15. Jahrhundert stammen, die theologisch-geistigen Ansätze hierfür liegen weitaus früher.

Der Wert dieser Untersuchung liegt darin, daß zur Interpretation eines Bildtypus nicht nur kunstgeschichtliche und ästhetische Gesichtspunkte berücksichtigt werden, sondern daß vor allem auch nach der theologischen Sinngebung gefragt wird. Wenn letztlich seine Herkunft nicht eindeutig zu klären ist, so führen doch zahlreiche Texte an diese Bildidee heran. Mangels entsprechender Voruntersuchungen — der Index von Migne bildet doch eine zu schmale Basis — wirken sie sporadisch; hier liegt aber noch ein Feld der Arbeit, das es angesichts der zentralen Thematik sorgfältig zu bestellen gilt.

P. Stockmeier, Trier

Neuhäusler, Engelbert: Der Bischof als geistlicher Vater. Nach den frühchristlichen Schriften. — München: Kösel-Verlag (1964). 104 S., Lw. 8,80 DM.

Die Schrift ist veranlaßt durch die konkrete Frage an einen Bischof, ob man ihn statt „Exzellenz“ als „Vater“ ansprechen dürfe. Eine Antwort wird aber hier nicht erarbeitet im Hinblick auf die psychologischen oder sozialen Aspekte in einer gewandelten Welt, sondern in Betracht der theologischen Angemessenheit. Tatsächlich versteht schon die Kirche der ersten Jahrhunderte das bischöfliche Amt als Vaterschaft, und diesen Gedanken untersucht der Verfasser, ausgehend von der Stellung des Paulus zu seinen Gemeinden, in der Epistula Apostolorum, in den Ignatiusbriefen und in der Didaskalie. Der Apostel bringt Vaterschaft in Zusammenhang mit der Verkündigung; vor allem die Ignatianen ordnen das Bischofsamt betont der Vaterschaft Gottes zu. Damit erscheint der Bischof aber als Repräsentant Gottes selbst. Geltung und Autorität leiten sich von daher.

In der Diskussion um das bischöfliche Amt bietet diese knappe Studie beachtenswerte Aspekte aus der Sicht der frühen Kirche. Die menschliche Frage nach dem Vater-Bischof wird vom Zeugnis der Kirche her positiv beantwortet — Feststellung und Anregung zugleich. — Nicht einsichtig ist in der Argumentation, wie Polykarp als Bischof von Smyrna den monarchischen Episkopat für Syrien bezeugen soll (S. 82).

P. Stockmeier, Trier

KIRCHENRECHT

Wenner, Joseph: Reichskonkordat und Länderkonkordate. Mit Einleitung und Sachverzeichnis. — 7., verbesserte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh-Verlag. 1964. 122 S., brosch. 9,40 DM.

Der hochverdiente Paderborner Kanonist legt die 7., verbesserte Auflage seiner Sammlung deutscher Konkordate vor. Vergleicht man diese Auflage etwa mit der 5. Auflage von 1949, so spürt man, wie unermüdlich und sorgfältig Joseph Wenner an seinem Werk gearbeitet hat. An vielen Stellen sind Ergänzungen getroffen worden. Zu den für das Reichskonkordat einschlägigen Dokumenten sind das Gesetz über die Militärseelsorge vom 26. Juli 1957, Feststellungen zu Art. 26 RK vom 2. Februar 1957 sowie der vor einigen Jahren von Nikolaus Hilling veröffentlichte deutsche Wortlaut der bedeutsamen Instruktion der SC Stud. vom 7. Juli 1932 getreten. Die Vereinbarung zwischen Bayern und den katholischen Diözesen über die staatliche Baupflicht vom 5./6. Februar 1963 ist angezeigt, leider nicht abgedruckt. Die Bekanntmachung dieser Vereinbarung datiert, wie S. 54 richtig angegeben, vom 20. März 1963 (nicht 30. März, wie S. 3). Zum Preußischen Konkordat sind Vorschriften über die Befreiung von Erfordernissen für katholische Geistliche und über die staatliche Mitwirkung bei der Bildung und Veränderung katholischer Kirchengemeinden im Lande Nordrhein-Westfalen hinzugekommen. Auf andere Vereinbarungen ist verwiesen. Neu aufgenommen wurden ferner der Vertrag des Landes Nordrhein-Westfalen mit dem Heiligen Stuhl vom 19. Dezember 1956, der Vertrag des Landes Hessen mit den katholischen Bistümern vom 9. März 1963 sowie die Vereinbarung über die katholisch-theologische Fakultät der Universität zu Mainz vom 15./17. April 1946. Hier ist jedoch übersehen, daß der Text der Vereinbarung, der in AfKKR 128 (1957/58) 402 f. abgedruckt ist, in Ziffer 1 einen Zusatz enthält, der in dem ursprünglichen Wortlaut der Vereinbarung nicht enthalten war, sondern aus der Zusatzvereinbarung vom 5. Oktober 1946 (AfKKR 131, 1962, 265) stammt, während der von der Ergänzungsvereinbarung getroffene Zusatz zu Ziffer 5 der Vereinbarung in AfKKR 128 fehlt. Im Literaturverzeichnis wäre vielleicht ein Hinweis auf meine beiden Untersuchungen über die Mainzer katholisch-theologische Fakultät anzubringen. Im ganzen ist dem verdienstlichen, handlichen und preiswerten Büchlein weite Verbreitung zu wünschen.

Georg May, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

KIRCHENGESCHICHTE

- Inventar des Archivs der Stadt Andernach. Bd. 1: Einzelurkunden 1236–1410. Bearbeitet von Franz-Josef Heyen. — Koblenz: Selbstverl. der Landesarchivverw. 1965. IX., 277 S. Kart. 24,— DM.
- Joppen, Rudolf: Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg. Geschichte und Rechtsstellung bis zur Eingliederung in den Diözesanverband Paderborn. Teil 1: Vorgeschichte des Kommissariats. Teil 2: Die Errichtung des mitteldeutschen Kommissariats 1811. — Leipzig: St. Benno-Verl. 1965. LXXI, 315 S. (Studien z. Kath. Bistums- und Klostergeschichte, hrsg. v. H. Hoffmann u. Fr. P. Sonntag, Bd. 7) Brosch. o. Pr.

BIBELWISSENSCHAFT

- Großdruckbibel. Das Neue Testament. Die Übersetzung von Allioi anhand des griechischen Textes neu erarbeitet von Eleonore Beck und Gabriele Miller. — Stuttgart: Bibelwerk und Kevelaer: Butzon u. Bercker-Verl. 1965. 775 S. Lw. 16,80 DM.
- Ott, Wilhelm: Gebet und Hell. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. — München: Kösel-Verl. 1965. 161 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. V. Hamp u. J. Schmid, Bd. XII) Kart. 25,— DM.
- Rowley, H. H.: Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung. 3. Auflage. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 250 S. Lw.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

- Gabriels Biel Canonis Misse Expositio. Ed. Helko A. Oberman et William J. Courtenay. Pars secunda. — Wiesbaden: Steiner-Verl. 1965. XIII, 462 S. Lw. 50,— DM.
- Hasenhüttl, Gotthold: Der unbekannte Gott? — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 80 S. kart.
- Liébart, Jacques: Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Mit einer bibl.-christl. Einleitung v. P. Lamarche SJ. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 128 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Faszikel 1a) brosch. Subskr. 26,80 DM, Normalpr. 31,— DM.
- Lotz, Johannes B.: Sein und Existenz. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 420 S. Lw. 42,— DM.
- Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag, hrsg. v. Hans Achinger, Ludwig Preller, Hermann Josef Wallraff. — Mannheim: Pesch-Haus-Verl. 1965. 375 S. Lw. 49,50 DM.
- Overhage, Paul: Die Evolution des Lebendigen. Bd. II: Die Kausalität. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 280 S. (Quaestiones disputatae, Bd. 26/27). Brosch. 24,— DM.
- Pflegler, Michael: Der Zölibat. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 58 S.
- Rahner, Karl: Im Heute glauben. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 54 S. kart.
- Rief, Josef: Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 485 S. (Abhandlungen zur Moraltheologie, hrsg. v. J. Stelzenberger, VII) Brosch. 45,— DM.
- Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, Bd. III, 2: Die göttliche Gnade. 6. Auflage. — München: Hueber-Verl. 1965. XX, 578 S. Lw. 34,80 DM.
- Van der Marck, W., OP: Liebe und Fruchtbarkeit. Aktuelle Fragen der Geburtenregelung. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 94 S. Kart. 5,80 DM.
- Welte, Bernhard: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 470 S. Lw. 46,80 DM.

PASTORALTHEOLOGIE — LITURGIEWISSENSCHAFT — HOMILETIK

- Arnold, Franz Xaver: Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 320 S. Kart. 17,80 DM.
- Calwer Predigthilfen. Hrsg. v. Herbert Breit und Claus Westermann. Bd. 1: Die Alttestamentlichen Texte der dritten Reihe, unter Mitarbeit von Walter Rupprecht und Walter Warth. Bd. 2: Die Alttestamentlichen Texte der vierten Reihe, unter Mitarbeit von Walter Rupprecht und Walter Warth. — Stuttgart: Calwer-Verl. Bd. 1: 1964, Bd. 2: 1963. 256 u. 245 S. Lw. je 15,— DM.
- Calwer Predigthilfen. Bd. 3: Die alttestamentlichen Texte der fünften Reihe. Band 4: Die alttestamentlichen Texte der sechsten Reihe. Unter Mitarbeit von Walter Warth und Walther Geiser, hrsg. von Herbert Breit und Claus Westermann. — Stuttgart: Calwer-Verl. Bd. 3: 1965, Bd. 4: 1965. 280 u. 278 S., Lw. je 16,— DM.
- Doerne, Martin: Er kommt auch noch heute. 5. Auflage. — Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht-Verl. 1961. 164 S. Lw. 10,80 DM.
- Eichholz, Georg: Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe. Bd. 3: Die neuen Evangelien. — Wuppertal-Barmen. Emil Müller-Verl. 1964. 495 S. Lw. 25,20 DM.
- Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Die Sprache und das Wort. Grundlagen der Verkündigung. — Hamburg: Furcht-Verl. 1961. 268 S. (Homiletik, Bd. 1) Lw. 28,— DM. Die Lehre von der Verkündigung. Das Wort und die Wirklichkeit. — Hamburg: Furcht-Verl. 1965. 295 S. Homiletik, Bd. 2) Lw. 28,— DM.
- Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Zur Zeit oder zur Unzeit. Eine Anthologie moderner Predigten. 254 S. Lw. 14,80 DM.
- Österliches Heilsmysterium. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Theodor Bogler OSB. — Maria Laach: Ars Liturgica. 1965. 105 S. kart. 4,50 DM.
- Pfiegler, Michael: Mysterium und Verkündigung. Homilien. — Wien-Freiburg-Basel: Herder-Verl. 1965. 248 S. Lw.
- Stählin, Wilhelm: Predigthilfen. Bd. I: Evangelien. Bd. II: Episteln. Bd. III: Altes Testament. 2., durchgesehene und überarbeitete Aufl. — Kassel: Stauda-Verl. 1961, 1962, 1963. VIII, 506 u. 589 u. VIII, 491 S. Lw. 24,—, 28,—, 24,— DM.
- Stiefvater, Alois: Starthilfe für die Sonntagspredigt. Anregungen und Hinweise. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 151 S. kart. 9,80 DM.
- Uhsadel, Walter: Die gottesdienstliche Predigt. Heidelberg: Quelle und Meyer-Verl. 1963. 284 S. Lw. 18,— DM.

VERSCHIEDENES

- Gilen, Leonhard SJ: Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen. Psychologische Untersuchungen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. VIII, 252 S., kart. 25,50 DM, Lw. 29,— DM.
- Haag, Herbert — Baier, Werner: Jerusalem I. Die Stadt des großen Königs. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1965. (Lebendige Kirche 1965, Heft 1). Einzelpreis 1,— DM.
- Halbfas, Hubertus: Jugend und Kirche. Eine Diagnose. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 395 S., Lw. 24,— DM.
- Höhe des Lebens. Buch für die ältere Generation. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1964. 248 S. 24 Blds. Hlw. 11,80 DM.
- Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, hrsg. v. Karl Meisen, 15. u. 16. Jahrgang. — Bonn: Dümmler-Verl. 1965. 290 S., 6 Karten u. 5 Bildtafeln, kart. 14,— DM.

SBS

Stuttgarter Bibelstudien

Joseph A. Fitzmyer
Die Wahrheit der Evangelien
(52 S., 3,80 DM)

Wilhelm Pesch
Matthäus der Seelsorger

Roland de Vaux
*Die Patriarchenerzählungen
und die Geschichte*
(ca. 36 S., 3,80 DM)

Gerhard Lohfink
Paulus vor Damaskus

Josef Blinzler
Johannes und die Synoptiker

Herbert Haag
*Die Handschriftenfunde
in der Wüste Juda*

Paul Gaechter
*Die literarische Kunst
im Matthäus-Evangelium*
(80 S., 4,80 DM)

Philipp Seidensticker
*Paulus, der verfolgte Apostel
Jesu Christi*
(ca. 112 S., 6,80 DM)

Anton Vögtle
Die Wunder Jesu

Herbert Haag
*Biblische Schöpfungslehre
und kirchliche Erbsündenlehre*

SBS

Stuttgarter Bibelstudien

Herausgegeben von H. Haag (Biblische Umwelt), N. Lohfink (AT) und W. Pesch (NT). Jährlich erscheinen mehrere Hefte in unregelmäßigen Zeitabständen. Format 21×13,5 cm, Preis je nach Umfang zwischen 3,80 bis 6,80 DM. Bei Abonnement der ganzen Reihe um 10 % ermäßigt.

Die „Stuttgarter Bibelstudien“ (SBS) behandeln Themen aus dem Bereich der Bibel und der biblischen Umwelt. Wissenschaftliche Fragestellung, auch Fußnoten und Bibliographien gehören zum Stil der „Stuttgarter Bibelstudien“, die von Fachwissenschaftlern verfaßt werden. Die Themen sollen der Aktualität und des Interesses für einen Leserkreis, der über den Fachexegeten hinausgeht, nicht entbehren.

Die Reihe umfaßt vor allem Themen aus der eigentlichen Bibelwissenschaft, und zwar Hefte zu einzelnen biblischen Texten oder Textgruppen und Hefte zu bibeltheologischen Grundfragen. Dabei werden die modernen Methoden der Bibelwissenschaft bewußt herausgestellt und erörtert. Daneben treten die Hefte zur biblischen Umwelt, weil der Fortschritt der Bibelwissenschaft heute stark durch Archäologie, Orientalistik und verwandte Wissenschaften bestimmt wird. Die „Stuttgarter Bibelstudien“ scheuen auch nicht das Grenzgebiet zwischen Bibelwissenschaft und Praxis.



Verlag
Katholisches
Bibelwerk GmbH
Stuttgart

Theologische Meditationen

Herausgegeben von Hans Küng

Jeder Band ca. 60 Seiten. Format 110 x 200 mm.

Broschiert DM/Fr. 3.90. — Die Reihe wird fortgesetzt.

7 Michael Pfliegler, Der Zölibat

Der Zölibat gilt in vielfacher Weise als Problem: psychologisch, soziologisch, exegetisch und systematisch-theologisch. Hier soll er besonders in seiner historischen Problematik gesehen werden. Bedenkliches und Zu-Bedenkendes aus Religions- und Sittengeschichte, aus Kirchengeschichte und Geschichte der kirchlichen Zölibatsgesetzgebung — dies alles kann helfen, um Licht auf die Situation der Gegenwart zu werfen und das Spezifisch-Christliche zu sehen.

8 Gotthold Hasenhüttel, Der unbekannte Gott?

Wie werde ich mit meinem Leben fertig? Welchen Sinn hat mein Leben? Eines der alten atheistischen Zeugnisse (Lukrez) und eines unserer Tage (Sartre) bilden den Ausgangspunkt. Die Gottesfrage wird zur Lebensfrage. Modernes theologisches Denken und das Glaubenszeugnis der Heiligen Schrift weisen die Richtung der Antwort, die der Mensch existentiell zu vollziehen hat.

9 Karl Rahner, Im Heute glauben — Eine Grundfrage priesterlicher Existenz

Heute zu glauben und heute glauben zu können, bedeutet eine besondere Last und eine besondere Gnade — für jeden Christen, besonders aber für den Christen, der im Dienst an den Menschen in der Kirche die Botschaft dieses Glaubens zu künden hat. Wie muß der Glaube beschaffen sein, um gerade heute durchgehalten werden zu können? Unprätentiöse Brüderlichkeit, das Rechnen mit der grundlegenden Gefährdetheit, radikale

Einfachheit und Ernstnehmen der Transzendentalität Gottes bestimmen des Christen Glauben heute.

10 Herbert Haag, Er ward mir zum Heil

Altes Testament heute? Auch dem Menschen unserer Zeit der Unsicherheit und Bedrohung wird eine Geborgenheit geschenkt in der Gewißheit: sein Gott ist ein Gott des Heils. Die Herausführung aus Ägypten, das Meerwunder der Befreiung und Erwählung, die Brautzeit der Wüste, das Gesetz, der Bund, alle Ereignisse des Buches Exodus: sie bilden den Kern der Botschaft, die auch dem Gottesvolk von heute die befreiende Heilstat Gottes kündet.

11 K. H. Schelkle, Gottes Wort

In der Flut der Worte ist ein Wort das entscheidende: Gottes Wort. Was ist dieses Wort in seinem Ursprung? Wo findet man es: in der Schrift, in der Predigt oder im Menschenherzen? Von diesem Worte her vermag hier die heutige Exegese Antwort zu geben.

12 Hans Küng, Christenheit als Minderheit

Unter den Menschen sind die Christen in der Minderheit. Was ist zu sagen vom Heil derer, die „draußen“ sind? Kann das alte Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil“ noch heute gelten? In neuer Weise ist die Kirche, ja auch der einzelne Christ mit den Weltreligionen konfrontiert. Was bedeuten nun die Weltreligionen für die Kirche und was die Kirche für die Weltreligionen?

Benziger Verlag



Aus der Grünewald-Reihe

Weltverständnis im Glauben

Aus dem Inhalt:

H. U. v. Balthasar: Gott begegnen in der heutigen Welt — J. B. Metz: Die Zukunft des Glaubens — H. de Lubac: Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen — Y. Congar: Kirche und Welt — E. Schillebeeckx: Kirche und Welt. Zur Bedeutung von Schema 13 des Vaticanum II — J. Ratzinger: Theologische Ebenen des Weltverständnisses — R. Schnackenburg: Der neue Mensch - Mitte christlichen Weltverständnisses (Kol 3, 9—11) — W. Dirks: Wandlungen der Frömmigkeit — J. Pieper: Irdische Kontemplation — K. Rahner: Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft.

Unter Mitarbeit von Jörg Splett herausgegeben von Johann Baptist Metz
Ca. 328 Seiten. Kartonierte ca. 16,80 DM.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Wichtiger Beitrag zu einem heiß umstrittenen Thema

GEORG MAY

Katholische Kindererziehung in der Mischehe

Ein kirchenrechtliches Kompendium für die seelsorgliche Praxis

1965. X, 156 Seiten, 8°. Kartonierte ca. 17,80 DM

Das Buch des Mainzer Ordinarius für Kirchenrecht erscheint im richtigen Augenblick. Denn in der Diskussion um das Problem der Mischehe werden Vorschläge gemacht, welche die Bindung der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen an das göttliche Recht übersehen. Die Lösung dieses Problems, welches das Gespräch zwischen den Konfessionen überschattet, ist möglich, wenn die evangelischen Kirchen und ihre Gläubigen mit den reformatorischen Grundsätzen Ernst machen.

Der Verfasser verweist auf das ekklesiologische Selbstverständnis in reformatorischer Sicht, das im Gegensatz zum Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche die Gewissensbindung eines evangelischen Christen an ein menschliches, von einer Kirchenbehörde erlassenes Gesetz nicht zuläßt. Demzufolge kann ein evangelischer Christ in der Mischehe das Versprechen katholischer Kindererziehung geben. In der besonders umstrittenen Frage der Leistung der Kautelen bekräftigt der Verfasser den unverrückbaren Standpunkt der katholischen Kirche.

Professor May stützt sein Buch durch zahlreiche Zitate führender evangelischer und katholischer Theologen. Ein ausführliches Personen- und Sachregister gestattet die rasche und zuverlässige Orientierung. Der praktische Seelsorger vor allem wird für dieses klare Buch dankbar sein.

PAULINUS-VERLAG TRIER



Dogmatik I

Berckers Theologische Grundrisse
Band IV/1

Von Prof. Dr. Hermann Lais
275 Seiten. Leinen DM 14.80,
kart. DM 12.80

Wege zum Gebet

Eine praktische Einführung
Von Jakob Philippi SJ. 168 Seiten.
Leinen DM 7.80. Eine Übersetzung
aus dem Französischen.

Johannes XXIII. in der Nachfolge Christi

Von Michel de Kerdreux. Aus dem
Französischen übertragen von
Dr. Bruno Berger. 148 Seiten. Leinen
DM 8.80

In der Nähe des Herrn

Schriftmeditationen
Von Bernhard Langemeyer OFM.
107 Seiten. Leinen DM 6.80

Illustrierter Familienpsalter

Von Basilius Senger OSB.
Mit 30 zweifarbigen, ganzseitigen Bil-
dern von Nöelle van Alphen.
96 Seiten. Leinen DM 9.80

Großdruckbibel

Apostelbriefe, Apostelgeschichte
und Apokalypse
Nach dem Grundtext neu übersetzt
von Eleonore Beck und Gabriele
Miller. 776 Seiten. Mit vierfarbigem
Titelbild. Format: 14 × 22 cm.
Leinen mit mehrfarbigem Schutz-
umschlag DM 16.80, Ziegenleder
(blau oder schwarz) mit Glanz-
goldschnitt DM 42.—
Gemeinschaftsausgabe mit Kath.
Bibelwerk, Stuttgart

NEU 1965

Die 14 Stationen im Leben des N. N.

Von Anita Röper
Mit einem Beitrag von Karl Rahner.
132 Seiten. Ganzleinen DM 8.80

Der immer neue Ruf

Marie de l'Incarnation Guyart,
Ursuline, erste Missionarin der
Kirchengeschichte in der Indianer-
mission Kanadas
Von Maria Petra Desaing OSU
244 Seiten. Leinen DM 12.80

Gottes Sohn auf Erden

Biblisches Bilderbuch für die Kleinen.
Bilder von Marianne Bellenhaus.
Text von Eleonore Beck - Gabriele
Miller unter Mitwirkung von
Margarete Steiner

32 Seiten mit 15 großformatigen
vierfarbigen Bildern. Glanzlackierter
Einband mit vierfarbigem Bild.
Querformat 29,5 × 22 cm DM 9.80.
Gemeinschaftsausgabe mit Württem-
bergische Bibelanstalt und
Katholisches Bibelwerk, Stuttgart

Mein neues Meßbuch

Das Meßbüchlein der Kinder
Mit 20 Bildern von Marianne Bellen-
haus. Text von Eleonore Beck -
Gabriele Miller
38 Seiten. Format 10 × 12,2 cm.
Glanzlackierter Einband mit vier-
farbigem Bild DM 4.20

Berckers Katholischer Taschenkalender 1966

252 Seiten. 4 Bilder. Format
72 × 103 mm. Plastik DM 2.10;
Leder mit Goldschnitt DM 4.80

butzon	verlag
bercker	kevelaer/rhld.

DIE SCHWARZ-WEISS-BÜCHER

Schriften aus dem Kreis der Besinnung
zur Bewältigung der Gegenwart

- Alfons Rosenberg Praktiken des Satanismus
Robert Braun Was geht in Schweden vor? (1966)
Otto Kraus Deutschland 1980 — eine Steppe? (1966)
Friedrich Heer Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand
Hans Kühner Index Romanus
Eduard Herz Vollendung im Geschlecht (Begegnung - Liebe - Ehe)
Peter Beckmann Die heile Gesellschaft
Hans Dahmen Das Zeitalter der Begegnung und des Gesprächs
Willi Hammelrath Volksbildung - Arbeiterbildung
Hans Kühner Tabus der Kirchengeschichte
Joh. Herzog-Dürk Zwischen Angst und Vertrauen (Psychotherapie)
Kaspar Mayr Der Andere Weg (Dokumente der Friedensarbeit)
Heinr. J. Rechtmann Das Fremdwort und der deutsche Geist
Fritz Schulze Der Mensch in der Begegnung
Kurt Brem Konvertit und Kirche
Adolf Bauer Unternehmen Fragebogen
Werner Catel Grenzsituationen des Lebens
(Zum Problem einer begrenzten Euthanasie)
F. S. Grosshut Staatsnot - Recht - Gewalt (Notstandsrecht)
Peter Nellen Der Preis der Freiheit
Wilhelm Kuhn Berlin, Deutschland und die Konföderation
Friedrich Heer Aus der Geschichte des Schreckens
Fritz Schulze Herausforderung des Seins
Cuno Fischer Die Verteidigung der Zigeuner (1966)
Catholicus Um den Zölibat (1966)
-

GLOCK UND LUTZ NÜRNBERG

Unsere große „Jahresübersicht 1965“ direkt vom
Verlag: Feldgasse 38

4 ausgewählte Titel

aus unserem Jahresprogramm 1965



Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie

Die Zeitschrift erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). Jede Nummer hat einen Umfang von etwa 80 Seiten, ist zweispaltig gedruckt und kostet 5,— DM. Das Jahresabonnement 45,— DM, das Studentenabonnement 37,— DM zuzüglich Porto.

Theodor Filthaut, Kirchenbau und Liturgiereform

Filthaut entwirft das theologische Konzept einer Kirche, die funktionsgerecht allen neuen liturgischen Forderungen entspricht. 56 Seiten. 13 Graphiken des Architekten Max Clemens von Hausen. Engl. brosch. 10,80 DM.


Theodor Filthaut, Politische Erziehung aus dem Glauben

Fast alle Religionsbücher erziehen zu „braven Untertanen“. Filthaut bietet eine angemessenere Motivation der politischen Erziehung. 126 Seiten. Kartoniert 9,80 DM.

Theodor Filthaut, Zeichen der Auferstehung

„... Praktische Beispiele von Texten und Symbolen werden helfen, daß diese außerordentlich begrüßenswerten Anregungen auch verwirklicht werden.“ Die Anregung 52 Seiten. 8 ganzseitige Fotos. Format 15,5×22,5 cm. Kartoniert 7,80 DM.

Matthias-Grünwald-Verlag · Mainz



WILHELM POLL

RELIGIONSPSYCHOLOGIE

Formen der religiösen Kenntnisnahme


523 Seiten. Leinen 35,— DM

„Dem Autor ist wichtig herauszustellen, worum es in der Religionspsychologie geht: nicht um Fragen der Wahrheit und Gültigkeit einer Religion — sie fallen in den Bereich der Philosophie bzw. der Theologie —, sondern um den seelischen Widerhall gläubig angenommener transzendenter Wirklichkeiten und Wahrheiten. Die Religiosität ist ein eigenartiges seelisches Erleben mit spezifischen Inhalten, Akzenten und Gesetzen; hier weiß sich der Mensch vor dem Absoluten, vor Gott. Wie man das wissenschaftlich zu erfassen sucht, zeigt Pöhl in seiner kritischen Darstellung der religionspsychologischen Methoden.

Im Mittelpunkt seiner Darlegungen steht ‚Der Mensch im Bannkreis des Heiligen‘ (A. Lang), und zwar unter dem Gesichtspunkt der religiösen Kenntnisnahme. Es genügt aber nicht, lediglich dem begreifenden Erkennen nachzuspüren, sondern jedwedem wahrnehmenden Bemerken innerhalb der religiösen Erlebnisse. Man kann nur staunen, wenn man sieht, welche Fülle von Material der Verfasser zu diesem Thema durchforscht hat. Alles, was er in der Allgemeinen Psychologie, der Religionspsychologie, der Tiefenpsychologie sowie in den Schriften großer Lehrer des geistlichen Lebens und in der Bibel für seinen Zweck entdeckt, hat er untersucht und meisterhaft zu einem System zusammengefaßt. Es handelt sich also nicht um eine Aufarbeitung der Ergebnisse religionspsychologischen Forschens, sondern um eine vielseitig orientierte Überlegung, die zu einer äußerst lehrreichen Schau führt. Am Anfang steht eine eingehende Untersuchung des Gottes- und Heiligkeitserlebnisses, wobei der Verfasser in seiner ruhig abwägenden Art den bleibenden Wert des weltbekannten Buches von R. Otto und bestimmter Lehren der Tiefenpsychologie aufzeigt. Dann folgen Darlegungen über die Bedeutung der Sinnesempfindungen, der Vorstellungen, der Gefühle, der Gedanken und des Wollens für die religiöse Kenntnisnahme. Es sei noch vermerkt, daß auch so schwierige Phänomene wie Mystik, Prophetie und Wunder ausführlich behandelt werden.“

Prof. Alfons Bolley, Bonn

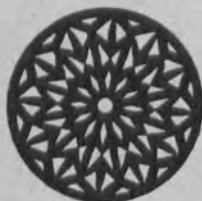
IM KOSEL-VERLAG MÜNCHEN



BINSFELD

INHÄBER:

DORNOFF



GLÄSMÄLEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine

Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Für den Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht ist verpflichtend eingeführt worden:

Der Herr ist mein Hirt

Vollst. Ausgabe 5,80 DM

Soeben erschienen!

Familienbuch

zum Katechismus

276 Seiten, 53 vierf. Bilder,

Leinen 10,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Neuerscheinung

ROLF ZERFASS

Lektorendienst

*Fünfzehn Regeln für
Lektoren und Vorbeter*

72 Seiten, 8°, kart. ca. DM 6,—

In einprägsamen Regeln gibt der Verfasser jungen Lektoren und Vorbetern die Richtschnur für ihre liturgische Aufgabe. Jede Regel wird knapp kommentiert und durch Beispiele erläutert. Das aus der praktischen Schulungsarbeit mit Lektoren entstandene Buch wird künftig der Gottesdienstgestaltung gute Dienste leisten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

